MONOGRAFIILE HUMANITAS

1

Etienne Gilson

TOMISMUL

INTRODUCERE ÎN FILOZOFIA SFÎNTULUI TOMA D'AQUINO

Traducere din franceză de ADRIAN NIŢÂ
Traducere din latină de LUCIA WALD
HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale GILSON, ETIENNE
Tomismul: introducere în filozofia Sfântuli Toma d'Aquino /
Etienne Gilson; trad.: Adrian Niţă. - Bucureşti: Humanitas, 2002 564 p.; 22 cm. Bibliogr. Index. ISBN 973-28-0948-5
1. Niţă, Adrian (trad.) 235.3 Thomas Aquinas
ETIENNE GILSON
LE THOMISME
Inlroduclion ă la philosophie de saint Thomas d'Aquin
© Librairie Philosophique J. VRIN, 1989
© HUMANITAS, 2002
ISBN 972-328-0948-5

Nota traducătorului

Traducerea celei mai importante lucrări dedicate tomismului are la bază ediţia a şasea a lucrării lui Etienne Gilson *Tomismul.* Lucrare de iniţiere didactică, *Tomismul* tratează într-un stil clar şi extrem de accesibil despre Dumnezeu, natură şi morală.

Dificultatea traducerii în limba română ţine de terminologia filozofică folosită de ilustrul medievist, în încercarea sa de a transpune într-un limbaj accesibil unui cititor contemporan gîndirea Sfîntului Toma. Această situaţie a fost amplificată de cvasiinexistenţa traducerii textelor tomiste în limba română sau de soluţiile inadecvate (cel puţin din punct de vedere filozofic) aduse principalilor termeni filozofici în cazul puţinelor traduceri existente.

Principala chestiune care trebuie lămurită este legată de conceptul cel mai important al filozofiei tomiste, şi anume conceptul *esse,* pe care E. Gilson ne sugerează să nu-1 traducem nici cu inuzitatul *etant,* nici cu latinescul *existentia,* dar nici cu *etre,* căci în acest ultim caz gîndirea Sfîntului Toma ar fi făcută ininteligibilă. Din acest motiv, E. Gilson ne propune să-1 redăm pe *esse* prin *exister* „actul de a exista". *L 'exister* este actul pur de a exista, propriu lui Dumnezeu. Dumnezeu este în fiecare dintre lucruri prin esenţă, ca *Esse-le* care este cauza *esse-\or* acestora. Dumnezeu este rădăcina însăşi a existenţei; el conferă existenţă pentru că este Actul de a exista. Interpretarea lui E. Gilson este, după părerea noastră, în perfect acord cu încercarea inovatoare a Sfîntului Toma de a trata esenţa şi existenţa. Astfel, Sfîntul Toma susţine că esenţa creaturilor este *distinctă* de existenţa acestora, iar esenţa lui Dumnezeu este, în schimb, *identică* cu existenţa sa. Cu alte cuvinte, esenţa lui Dumnezeu nu este dcitatea, cum am fi tentaţi să credem după modelul creaturilor. Acestea au esenţă (în cazul animalelor animalitatea, în cazul culorii roşu roşeaţa ctc.) şi au existenţă (perceptibilă prin simţuri).

NOTA TRADUCĂTORULUI

E. Gilson are meritul de a fi arătat revoluţia copernicană înfăptuită de Sfintul Toma. Ontologiilc lui Boethius, Augustin, Anselm ş.a. au redus existenţa la fiinţă şi au conceput fiinţa ca esenţă. Cu alte

cuvinte, au plecat de la *esenţa* lui Dumnezeu (concepută ca unu, ca imuabilul, ca fiinţa faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare etc), înţelegînd prin asta *fiinţa* lui Dumnezeu şi au conchis de aici *existenţa* lui Dumnezeu.
Sfîntul Toma respinge ontologiile esenţei şi adoptă o ontologie a existenţei pleeînd de la existenţa lui Dumnezeu (demonstrată *a posteriori* prin cele cinci căi). După ce demonstrează că Dumnezeu există, se întreabă care este faptul în virtutea căruia Dumnezeu există. Răspunsul Sfîntului Toma este că Dumnezeu există întrucît este, nu unu, nu imuabil, nu fiinţa faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare etc, ci întrucît este *esse,* adică Actul de a exista *(l'Exister).*
Avînd în vedere aceste chestiuni, am urmărit în permanenţă să păstrăm, la sfintul Toma d'Aquino, distincţia dintre planul fiinţei, tradueînd termenul e/75 *(âtre)* prin *fiinţă,* termenul *etani* prin *lucru care este,* şi planul existenţei, tradueînd termenul *âtre (esse)* prin *existenţă* şi / *'exister* prin *actul de a exista.*
Am folosit expresiile latineşti *passivus şlpassivitas* pentru *passif* şi *passivite* pentru o apropiere mai bună de sensul filozofic al tennenilor francezi.
Termenii *irascible* şi *concupiscible* i-am tradus prin *irascibil* şi *concu-piscibil,* termeni ce redau, la Sfintul Toma, potenţialităţi apetitive inferioare ale sufletului.
Am preferat să redăm esenţa omului *(humanite, humanitas)* prin *ome-nitate,* deoarece, în primul rînd, termenul *umanitate* înseamnă omenire, umanitarism şi, în al doilea rînd, *omenitatea* exprimă mai adecvat esenţa omului decît termenii *omenie* sau *omenesc.*
Următorii termeni francezi i-am redat astfel: *passions — afecte; dilec-tion — iubire duioasă; justice —justiţie; Ies biens — categorii de bine.*
Traducerea în limba română a termenilor, expresiilor şi citatelor din limbile latină şi elină — în cazul în care aceştia nu sînt traduşi explicit în textul gilsonian — a fost realizată de doamna profesoară Lucia Wald, căreia îi mulţumim şi pe această cale.
Adresăm mulţumirile noastre tuturor celor care ne-au ajutat, cu încurajări şi sugestii, pe parcursul lucrului la traducerea acestei monumentale lucrări, în special domnului profesor Gheorghc Vlăduţescu şi redactorului lucrării, domnul Sândor Skultety.
ADRIAN NITĂ

Prefaţă

Această a şasea ediţie a *Tomismului* încorporează în substanţa ediţiei precedente rezultatul reflecţiilor mai recente asupra semnificaţiei filozofiei Sfîntului Toma d'Aquino. Spun într-adevăr: filozofie, căci, insis-tînd asupra caracterului esenţialmente teologic al doctrinei, susţin mai mult ca oricînd că această teologie, prin însăşi natura ei, include nu doar în fapt, ci în mod necesar o filozofie strict raţională. A nega acest fapt ar însemna a nega că pietrele sînt pietre adevărate sub pretextul că ele servesc la construirea unei catedrale.
Cartea a fost delestată de vechile prefeţe, devenite fără obiect. Controversele perimate au fost suprimate. Ordinea a redevenit fidelă celei din ediţiile precedente ediţiei a cincea; se vor vedea motivele. Anumite teze referitoare la dovezile existenţei lui Dumnezeu au fost retractate sau corectate. Ele vor fi indicate pe măsură ce vor apărea, în orice caz de fiecare dată cînd vor fi destul de importante pentru a merita să fie semnalate.
Aş simţi oarecare tristeţe să-mi iau rămas bun de la o carte care m-a însoţit o viaţă, dacă nu aş şti că o va urma în tăcere pînă la capăt. îngrijorarea mea are mai degrabă ca temei lucrurile neştiute şi erorile ce încă pot corupe interpretarea unei doctrine în gîndirea unui istoric care i-a cultivat studiul timp de şaizeci de ani. Dacă anii tinereţii ar bănui ce incertitudini grevează istoria filozofiei, nu ar comite imprudenţa să se angajeze în acest domeniu. La bătrîneţe, istoricul trebuie cel puţin să fi învăţat modestia faţă de gîndirea sa şi indulgenţa faţă de cea a altora. Există o „lege a conştiinţelor închise". Cea a unui geniu atît de vast ca Sfîntul Toma d'Aquino nu se va lăsa poate niciodată pătrunsă cu adevărat.
Această revizuire a unei cărţi vechi nu a putut să-i schimbe nici caracterul, şi nici chiar terminologia. Mi-ar fi plăcut să le modific profund

pe amîndouă, dar mi-am dat seama că sarcina e imposibilă. Provenit din primul curs despre doctrina Simţului Toma, pe care l-am ţinut în 1913-1914 la Universitatea din Lille, *Tomismul* şi-a păstrat întotdeauna caracterul unei introduceri istorice de care atît eu, cît şi studenţii mei aveam nevoie atunci. Cartea a rămas deci o imagine de ansamblu a părţii doctrinei pe care Sfîntul Toma însuşi o

socotea că ţine de capacităţile raţiunii naturale. Deşi lasă în umbră multe noţiuni importante, rămîne totuşi un fel de iniţiere didactică în doctrină.
Am ţinut lecţii despre Sfîntul Toma puţin la Sorbona, deloc la College de France, dar mult şi de-a lungul multor ani la Institutul Pontifical de Studii Medievale creat de călugării Congregaţiei Sfîntul Vasile, din Toronto, Ont., Canada. Studenţii cărora mă adresam, buni cunoscători ai tradiţiei scolastice, nu aveau nevoie decît de o introducere istorică în tomism. M-am gîndit totuşi că, tomismul fiind pentru ei cel puţin în aceeaşi măsură o filozofie şi un fapt istoric, puteam să-i ajut, scoţînd în evidenţă articulaţiile de bază ale doctrinei, aşa cum ei înşişi vor putea într-o bună zi să le predea. De aici, un nou efort pentru a expune elementele filozofice ale tomismului. Avînd în vedere că, şi de această dată, urmam doar ordinea de expunere a doctrinei garantată de Sfîntul Toma însuşi, care este o ordine teologică, nu ştiam ce titlu să aleg. La Sfîntul Toma, nu există teologie naturală propriu-zisă, deoarece, chiar cînd face filozofie, el face teologie. Pe de altă parte, el însuşi e mereu conştient de terenul pe care operează, iar, cînd concluziile sale nu depind de nici o premisă de ordinul credinţei, el se simte autorizat să angajeze dialogul cu filozofii şi să vorbească la fel ca ei. Am revenit, aşadar, în mod inevitabil la faimoasa formulă „filozofie creştină", despre care unii îşi închipuie, pe nedrept, că mi-e dragă, deşi drag nu mi-e decît dreptul s-o folosesc. De aici, *Elements of Christian Philosophy,* Doubleday & Co., New York, 1960. O ediţie de format mic a urmat în 1963.
A treia încercare de a expune doctrina tomistă a răspuns dorinţei de a oferi unui public francez posibil noţiunile proprii tomismului care mi se par preţioase îndeosebi pentru fecunditatea lor filozofică, teologică şi chiar religioasă. Mi-am dorit să redau doar nervii şi muşchii, fiindcă se ascund vederii cînd carnea îi acoperă. De aici. micul volum intitulat *Introduction ă la philosophie chretienne,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1960. Este o carte scrisă foarte liber, născută din vîrful peniţei, şi despre care mi-ar plăcea să cred că alţii decît mine vor simţi pe ce pantă — trebuie spus naturală sau supranaturală? — speculaţia filozofică tinde să întîlnească spiritualitatea.
Se va crede poate că ar fi fost mai simplu să reunesc substanţa acestor trei lucrări într-una singură. M-am gîndit şi eu la acest lucru, dar expe-

rienţa m-a convins că, pentru mine cel puţin, întreprinderea este irealizabilă. De fiecare dată cînd se reia o carte, se obţine una nouă, care-si urmează propria ordine şi complică şi mai mult problema; ceea ce regret cel mai mult este că nu am reuşit să unific limbajul. Dacă aş scri-o azi, această carte ar vorbi, fără să stau pe gînduri, de *lucrul care este (ens)* şi existenţă *(esse);* ar fi vorba tot despre fiinţă şi mai rar despre existenţă. Sper că limbajul acestei cărţi va putea fi totuşi înţeles prin el însuşi şi că mi se vor trece cu vederea cele cîteva abateri" la care am supus-o pentru a arăta cum s-ar putea moderniza. '. J>A

Paris, 9 ianuarie 1964

INTRODUCERE. NATURA FILOZOFIEI TOMISTE

Prin trei dintre aspectele ei cele mai importante, personalitatea Sfîntului Toma depăşeşte cadrul studiului nostru. Sfîntul care a fost ţine de fapt de hagiografie; teologul ar cere un studiu special, realizat cu o metodă corespunzătoare şi ale cărei rezultate ar ocupa de drept primul loc într-un studiu de ansamblu asupra Sfîntului Toma; misticul şi viaţa lui intimă scapă într-o largă măsură abordării noastre; numai reflecţia filozofică pe care o pune în serviciul teologiei ne priveşte în mod direct. Din fericire, unul dintre aspectele existenţei sale interesează aproape la fel de mult toate faţetele acestei multiple personalităţi şi pare să corespundă principalului punct de vedere pe care îl putem adopta în privinţa ei. Lucrul cel mai vădit şi mai constant în personalitatea Sfîntului Toma, pe scurt imaginea după care există cele mai multe şanse să fie reprezentat, este Doctorul[1]. Sfîntul a fost mai presus de orice un doctor al Bisericii: omul a fost doctor în teologie şi filozofie; în sfîrşit, misticul nu şi-a separat niciodată în mod complet meditaţiile de învăţămîntul care se inspiră din ele. Nu riscăm, aşadar, deloc să ne rătăcim cercetînd din această perspectivă una dintre sursele principale ale doctrinei pe care urmează s-o studiem[2].

[1] Sfîntul Toma a declarat el însuşi, pe urmele unei expresii a Sfîntului Hilarius, că principala funcţie a vieţii sale este aceea de a vorbi despre Dumnezeu: *Ut enim verbis Hilarii (de Trin. I, 37) uiai; ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius suin, ut eum otnnis sermo meus el sensus loqualur.* „ca să mă folosesc de cuvintele lui Hilarius (De Trin. I, 37), eu sînt conştient că principala îndatorire a vieţii mele faţă de Dumnezeu este ca, în toţ ce spun şi gîndesc, să vorbesc despre el" *Cont. Gem.* I, 2.

: Vezi aici A. TOURON, *La vie de S. Thomas d'Aquin... avec un expose de sa doctrine ei de ses ouvrages.* Paris. 1737; în special, cartea IV, cap. II şi III: Portretul unui Doctor perfect după Sfîntul Toma — Despre aspectul mistic al personalităţii sale, vezi:

I. — Cadrul doctrinal

Omul nu poate alege decît între două genuri de viaţă: viaţa activă şi viaţa contemplativă; ceea ce conferă funcţiilor Doctorului eminenta lor demnitate este că ele implică şi una, şi alta dintre aceste două genuri de viaţă, conduse după ordinea subordonării lor exacte. într-adevăr, specific Doctorului este să-i înveţe pe alţii; or, învăţătura *(doctrina)* constă în a le comunica altora adevărul la care s-a meditat în prealabil[3], fapt care cere în mod necesar reflecţia celui ce contemplă pentru a descoperi adevărul, şi acţiunea profesorului pentru a transmite rezultatele acesteia auditorilor săi. Dar ceea ce este cel mai remarcabil în această activitate atît de complexă e că superiorul domină în mod exact inferiorul, mai exact contemplaţia domină acţiunea. într-adevăr, aşa cum tocmai am definit-o, funcţia Doctorului se găseşte orientată în mod natural spre un dublu obiect, interior şi exterior, după cum se adresează adevărului la care Doctorul meditează şi pe care îl contemplă în interiorul său, ori auditorilor pe care îi învaţă. De aici, două părţi în viaţa sa, dintre care prima este cea mai bună, şi pe care trebuie s-o ordoneze.

Or, se dovedeşte mai întîi că activitatea Doctorului nu este supraadău-gată artificial vieţii sale contemplative; din contră, ea îşi găseşte în aceasta izvorul, nefiind, ca să spunem astfel, decît afirmarea ei în afară. învăţămîn-tul, ca şi predicarea cu care se înrudeşte, este cu siguranţă o operă a vieţii active, dar care derivă, într-un fel, din plenitudinea însăşi a contemplaţiei[4].

Sainl Thomas d'Aquin. Sa saintete. sa doctrine spiriluelle (Les Grands Mystiques). Editions de la Vie spirituelle, Saint-Maximin. — JORET. O. R, *La contemplation mystique d'apres sainl Thomas d'Aquin,* Desclee, Lille-Bruges, 1924. — M.-D. CHENU, O. R, *Si. Thomas d'Aquin el Ia theologie,* Editions du Seuil, Paris, f. d. (1959); la fel de indispensabilă pentru interpretarea noţiunii tomiste a ştiinţei sacre. A se consulta, de asemenea, P. MANDONNET şi J. DESTREZ, *Bibliographie thomisle,* J. Vrin, Paris. 1921, pp. 70-72.

3 *Ergo quod aliquis verilatem medilalam in allevius nolitiam per doctrinam dedu-cal....* „ca. aşadar, cineva să aducă la cunoştinţa altuia, prin învăţătură, adevărul la care în prealabil a cugetat" *Sum. theol.* IP[L] II[ac], qu. 181, art. 3, 3[a] obi. Pentru ceea ce urmează, *ibid.* ad *Resp.*

4 *Sic ergo dicendum est. quod opus vilae activae est duplex: unum quidem. quod ex plenitudine conlemplalionis derivatur, şicul doctrina et praedicatio...; et hoc prae-fertur simplici conlemplationi: şicul enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere. quam solum contemplări,* „trebuie spus, **prin urmare,** că rostul unei vieţi active este dublu: desigur, unul care decurge din plenitudinea contemplării, precum învăţămîntul şi predica... şi acesta este mai presus de simpla contemplare; căci după cum este un lucru mai valoros a face lumină decît doar a fi luminos, tot astfel mai de valoare lucru este a transmite altora cele pe care le-ai contemplat decît doar a le contempla"' *Suin. theol.* II'[1] ll[ac], 188, 6 ad *Resp.*

Iată de ce, de la bun început, ea n-ar putea fi considerată o veritabilă şi completă întrerupere. Cel care se sustrage de la meditaţia asupra realităţilor inteligibile, fapt din care se alimentează o gîndire contemplativă, pentru a se orienta spre faptele bune, dar întru totul exterioare, îşi întrerupe complet contemplaţia. Distribuirea de pomdrii şi primirea de oaspeţi sînt lucruri excelente, ele nu exclud nici chiar orice meditaţie propriu-zisă. A-i învăţa pe alţii înseamnă, dimpotrivă, să proiectezi în afară propria ta contemplaţie interioară şi, dacă este adevărat că uri suflet cu adevărat liber de interese temporale conservă, în fiecare dintre actele sale exterioare, ceva din libertatea pe care a dobîndit-o, nu este deloc cert unde se poate conserva această libertate mai integral decît în actul de a-i învăţa pe alţii. A combina în acest fel viaţa activă cu viaţa contemplativă nu înseamnă să efectuezi o scădere, ci o adunare[5]. în plus, este evident că nicăieri nu se realizează mai integral acest echilibru între cele două genuri de viaţă a căror cercetare se impune în mod necesar condiţiei noastre umane actuale[6]; a-i învăţa pe alţii adevărul pe care meditaţia ni 1-a descoperit înseamnă a destinde contemplaţia fără să pierzi nimic din ea, ci mai curînd sporindu-i partea cea mai bună.

De aici, rezultă mai multe consecinţe importante pentru a determina rolul exact pe care şi-1 atribuia Sfintul Toma asumîndu-şi funcţiile eminente ale unui Doctor creştin. Aceste funcţii i se păreau cît se poate de potrivite stării religioase a călugărului[7], şi în special a unui ordin cu activitate didactică şi contemplativ în acelaşi timp, aşa cum este Ordinul dominican. Sfintul Toma nu a renunţat niciodată să apere de atacurile laicilor legitimitatea idealului căruia îi consacrase propria viaţă, cel al unui călugăr sărac şi cu activitate de învăţămînt. Cînd i se contestă dreptul la sărăcia absolută, el invocă exemplul

vechilor filozofi, care au renunţat uneori la bogăţii pentru a-şi vedea mai nestingherit de contemplarea adevărului. Şi atunci cu cît mai mult se impune această renunţare celui care vrea să urmeze, nu numai înţelepciunea, ci pe Cristos, potrivit fru-

- *Sum. theol.* IIª Iac, 182, art. 1, ad *Resp.* et ad 3m. Vezi, în special, concluzia articolului: *Et sic palei quod cum aliquis* ***a*** *contemplativa vita ad activam vocalw:* ***non*** *hoc ,fit per modum subslractionis, sedper modum additionis* „şi astfel e clar că, **atunci cînd** cineva este adus de la o viaţă contemplativă la una activă, aceasta nu reprezintă o scădere, ti o sporire".

[6] Despre diversitatea capacităţilor naturale spre viaţa activă şi spre viaţa contemplativă, vezi *Sum. theol* IIª II30. qu. 182, art. 4, ad 3ra.

Sum. theol. llª Ilae, 188, 6, ad *Resp.* Se poate constata că Ordinele contemplative şi care desfăşoară o activitate de învăţământ prevalează în demnitate ordinele pur contemplative. In ierarhia ecleziastică, ele vin imediat după episcopi, pentru *ckfmes primorum coniungunlur principiis secundorum* „limitele celor dintîi se împletesc cu începuturile celor următoare".

moaşelor cuvinte ale Sfîntului Ieronim adresate călugărului Rusticus: *Christum nudum nudus sequere* „renunţînd la bunurile lumeşti, asemeni lui Cristos, urmează-i pilda"[8]. Cînd e atacat asupra legitimităţii de a asuma o onoare cum este funcţia de profesor sau de a accepta titlul de magistru, Sfîntul Toma obiectează cu bun-simţ că sarcina de profesor nu este o onoare, ci o funcţie publică[9] şi că, „magistru" nefiind un titlu pe care ţi—l dai, ci pe care-l primeşti, este cît se poate de dificil să le interzici altora să ţi—l confere[10]. Cînd se susţine, în sfîrşit, că adevăratul călugăr este obligat să facă muncă manuală, ale cărei exigenţe se armonizează greu cu cele ale meditaţiei şi învăţăturii, Sfîntul Toma propune o mulţime de clarificări pentru a se descărca de o latură a activităţii atît de evident subalternă şi pentru a-i substitui *munca orală* de învăţământ sau de predicaţie". Nimic nu este deci mai legitim, în ochii lui, decît un ordin religios de călugări contemplativi şi învăţători.

După cum nimic nu este mai de dorit pentru membrul unui astfel de ordin decît să aspire la funcţiile Doctorului şi să-şi consacre viaţa îndeplinirii acestora. Desigur, rolul magistrului nu este fără pericole. Există unii care îi vor învăţa toată viaţa pe alţii doar dintr-o glorie deşartă, în loc să-şi propună drept scop binele celuilalt, şi care vor duce în consecinţă o existenţă nedemnă de nişte călugări[12]. Dar cel care are conştiinţa de a exercita activitatea de învăţământ ca pe o operă întemeiată pe mizericordie şi o adevărată milostenie spirituală n-ar putea avea nici o reţinere dorind să-l exercite. Obiecţie constant exprimată de laici împotriva călugărului candidat la titlul de magistru: cum să împaci această pretenţie la autoritate cu smerenia călugărului?[13] Sfîntul Toma găseşte soluţia în acord perfect cu locul pe care îl ocupau profesorii la Universitatea

**Sum. iheol.* II1 IK 186. 3. ad 3m.

[9] *Contra impugnanies Dei cullum el religionem,* cap. II: *hem hoc falsum esl, quod magisteriwn sil honor: est enim officium, cui debetur honor* „şi. de asemenea, nu este adevărat că îndeletnicirea de profesor este o cinste: ea este o sarcină căreia i se cuvine cinstire".

1(1 *Ibid.,* cap. II, ad *ha, cum nomina* şi *Restul ergu dicendum.*

[11] *Suin. theul. \V* 1K qu. 187. art. 3. ad 3m. -- *Quaesl. quodlib.* VII, art. 17 şi 18. *Contra impugnanies Dei cullum el religionem.* cap. II, ad *hem, sicut probatum esl,* unde învăţământul e socotit ca o pomană spirituală şi o operă de milostenie.

[12] Sfîntului Toma i s-a pus ciudata întrebare: un magistru care a predat întotdeauna pentru o glorie deşartă poate să redobîndească dreptul la faimă făcînd penitenţă? Răspuns: penitenţa dă dreptul la recompensele pe care le-ai meritat: or, cel care desfăşoară o activitate didactică pentru o glorie deşartă nu are niciodată dreptul la faimă; deci, nici o penitenţă nu-i poate permite să o redobîndească. *Quodlib.,* XII, art. 24.

'-' *Quodlib.* III. qu. IV, art. 9: *Ulrum liceal alicui pelere licentiam pro se docendi in theologia.*

din Paris, şi distingînd cu grijă situaţia candidatului la o catedră de magistru de cea a unui candidat la funcţia de episcop. Cel care doreşte un scaun episcopal aspiră la o demnitate pe care nu o posedă încă; cel care e numit la o catedră de magistru nu primeşte prin aceasta nici o demnitate nouă, ci numai posibilitatea de a-şi comunica altora ştiinţa; a conferi cuiva licenţa nu înseamnă într-adevăr nicidecum să-i conferi ştiinţa, ci să-i dai permisiunea să o predea. A doua diferenţă dintre cele două cazuri este că ştiinţa cerută pentru ocuparea unei catedre de magistru ţine de perfecţiunea individului însuşi care o posedă, pe cînd puterea pontificală a episcopului sporeşte demnitatea sa în raport cu ceilalţi oameni. A treia diferenţă este că te afli în situaţia de a fi abilitat să primeşti demnităţile episcopale înainte de orice prin harul divin, în vreme ce ştiinţa este cea care-l face pe om demn să-i înveţe pe alţii. Cele două cazuri sînt deci diferite: este lăudabil să-ţi doreşti propria perfecţiune, deci şi ştiinţa şi învăţătura de care ea te face demn, în timp ce este rău să doreşti autoritatea asupra celuilalt fără să ştii dacă dispui de harul cerut pentru a o exercita. Dorinţa de a-l învăţa pe altul, adică de a comunica altora

ştiinţa pe care o posezi, nefiind decît dorinţa de a face un acţ de caritate, nimic nu este mai lăudabil decît să doreşti să fii autorizat, cu condiţia să fii cu adevărat capabil de aceasta. Or, nimeni nu poate şti în mod cert dacă posedă sau nu harul, de care numai Dumnezeu singur dispune; dar fiecare poate şti sigur dacă posedă sau nu cunoştinţele cerute pentru a-i învăţa pe alţii în mod legitim[14]; Sfîntul Toma şi-a închinat, aşadar, întreaga viaţă exercitării muncii de învăţător pe deplin încredinţat că posedă ştiinţa necesară, şi din iubire pentru minţile pe care dorea să le lumineze. *Contemplata aliis tradere* „a transmite altora cele contemplate": contemplarea adevărului prin gîndire, care se răspîndeşte în afară prin iubire şi se comunică, aceasta e viaţa Doctorului, imitaţia omenească cea mai puţin infidelă, deşi atît de deficientă încă, a vieţii înseşi a lui Dumnezeu.

[14] *Nam scienlia, per quam aliquis esl idoneus ud docendum, potest aliquis scire per certiludinem se habere; caritalem aulem. per quam aliquis esl idoneus ad offîcium pastorale, non polesl aliquis per certiludinem scire se habere* „căci ştiinţa prin care cineva se arată capabil de a preda, acel cineva ar putea să fie sigur că o posedă; dragostea însă, prin care cineva se arată capabil de îndatoriri pastorale, nimeni n-ar putea să ştie în mod sigur că o posedă", *Quodlib.* III, art. 9, ad *Resp.* Cf. ad 3[m]: *sed pelicula magisterii calhe-drae pasloralis devital scienlia cum caritate, quam homo nescit se per cerlitudinem habere; pericula aulem magisterii calhedrue magistrulis vilal homo per scienliam, quam polesl homo scire se habere* „dar riscurile pe care le comporta învăţămîntul la o catedră pastorală le evită ştiinţa unită cu dragoste, pe care un om nu ştie în mod sigur că le posedă. în timp ce riscurile învăţămîntului la o catedră laică le evită un om prin ştiinţa pe care poate să ştie că o posedă".

Să fim totuşi atenţi la sensul exact al cuvintelor Sfîntului Toma. De fiecare dată cînd vorbeşte despre Doctor sau despre magistru, îl avem în minte mai degrabă pe filozof, în timp ce el se gîndeşte mai întîi la teolog. Magistrul prin excelenţă nu-i poate învăţa pe alţii decît înţelepciunea prin excelenţă, adică ştiinţa lucrurilor divine care este înainte de orice teologia; după cum e singurul profesorat la care poate năzui în mod legitim călugărul. La el se gîndeşte, aşadar, Sfintul Toma d'Aquino cînd face elogiul unei vieţi împărţite între învăţămînt şi contemplaţia care îl inspiră, şi tocmai pentru el cere mulţimea harurilor necesare Doctorului[15]: ştiinţă completă a lucrurilor divine, în tainele cărora trebuie să-i instruiască pe alţii, iar cea care i-o conferă este credinţa; forţă persuasivă sau demonstrativă pentru a-i convinge pe alţii de adevăr, şi la care îl ajută darul înţelepciunii; aptitudine de a-şi dezvolta gîndirea şi de a o exprima într-o modalitate convenabilă pentru a-i instrui pe alţii, şi la care îl va ajuta darul Ştiinţei[16]; înţelepciune şi ştiinţă orientate înainte de orice spre cunoaşterea lucmrilor divine şi puse în serviciul predării lor. Dacă vrem să căutăm, aşadar, în personalitatea complexă a Sfîntului Toma un Doctor al adevărului filozofic, numai în interiorul teologului putem spera să-l descoperim. De fapt, cînd abordăm noţiunea pe care el însuşi şi-a construit-o privind propriul său rol, nu se va descoperi în ultimă instanţă nimic altceva decît un filozof în serviciul unui teolog. Formula este abstractă şi insuficientă prin însăşi indeterminarea ei, pentru că doctrine foarte diverse ar putea în mod legitim să se reclame de la ea, dar trebuie să o considerăm mai întîi în simplitatea ei pură, cu toate exigenţele pe care le include în gîndirea Sfintului Toma însuşi, dacă vrem să evităm anumite erori asupra semnificaţiei doctrinei sale.

Călugărul, estimează Sfîntul Toma, poate să aspire în mod legitim la titlul şi funcţiile de magistru, dar, pentru că nu ar putea să predea decît despre lucrurile divine, ştiinţele laice îl pot interesa în mod legitim numai raportate la ştiinţa lucmrilor divine. Astfel o cere într-adevăr însăşi esenţa vieţii contemplative, faţă de care învâţămîntul nu este decît prelungirea nemijlocită în ordinea vieţii active. Contemplarea este forma cea mai înaltă a vieţii umane, aceasta cu condiţia să se refere la obiectul a cămi cunoaştere este scopul acestei vieţi; cunoaştere şi contemplaţie care vor fi perfecte în viaţa viitoare şi ne vor conferi o deplină beatitudine, dar care, neputînd fi aici pe pămînt decît imperfecte, nu sînt însoţite decît de un început de beatitudine. Cel mai bine pentm noi este să ne bucu-

răm totuşi de ca, folosirea filozofiei fiind în acelaşi timp legitimă în sine şi utilă în vederea acestei supreme contemplaţii. Vom constata într-adevăr că, în starea actuală a omului, toate cunoştinţele sale îşi au fundamentul în ordinea lucmrilor sensibile; pentm a constitui, aşadar, ştiinţa obiectului său propriu, care este euvîntul lui Dumnezeu[17], Doctorul, în teologie va trebui să pornească inevitabil de la o cunoaştere ştiinţifică şi filozofică a universului; ca s-o obţină[18], va trebui să acţioneze însă numai în măsura în care această cunoaştere va putea să-i faciliteze înţelegerea cuvîntului divin. Se poate deci spune că Doctorului creştin îi este necesar studiul filozofiei şi al ştiinţelor, dar, ca să-i fie util, nu trebuie ca această cunoaştere sâ-şi fie propriul scop.

Ce va fi deci această filozofie? Sfîntul Toma nu a practicat-o decît în vederea serviciilor pe care aceasta le aduce filozofiei creştine. Este neîndoielnic motivul pentm care nu s-a gîndit să o detaşeze de ea pentru a-i da un nume. Sfîntul Toma nu prevedea probabil că va veni o zi în care se vor culege din operele lui elementele unei filozofii extrase din teologia sa. în ce-1 priveşte, el nu a încercat niciodată această sinteză. Ca teolog, nu-i revenea lui să o alcătuiască. Au făcut-o alţii ulterior, iar, dacă filozofia Sfîntului Toma a fost calificată drept *filozofie creştină*[19], acest lucm s-a întîmplat pentm a-i evidenţia caracterul. Expresia nu-i aparţine Sfîntului Toma însuşi şi a provocat de altfel controverse interminabile, astfel că e preferabil să nu fie introdusă într-o expunere pur

[15] *Sum. theol.* Iª IIac. 111, 4, ad *Resp.* Cf. *In evangel. Matth.,* c. V.

[16] Despre acest aspect, vezi *Sum. theol.* IIac IIac, 177, 1, ad *Resp.*

[17] Determinarea obiectului teologiei propriu-zise nu intră în mod direct în cadrul studiului nostru. Pentru o primă introducere la problemele care se referă la acest aspect, vezi M.-D. CHENU, O. P., *La Iheologie comme science au XIII" siecle* în *Bibliolheque thomiste,* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1957 (ed. a treia); J.-Fr. BONNEFOY, O. F. M., *La nalure de la theologie selon saint Thomas d'Aquin,* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1939; R. GAGNEBET, O. P. *La nalure de la iheologie speculative,* în *Revue thomiste,* voi. 44 (1938), pp. 1-39, 213 225, 645-674, precum şi valoroasa discutare a acestor opere de M.-J. CONGAR, O. P., în *Bulletin thomiste,* voi. V. pp. 490 505; G. F. VAN ACKEREN, S. I., *Sacra Doctrina...* Catholie Book Agency, Roma, 1952; E. GILSON, *Elemenls of Chrislian Philosophy,* Doubleday, New York. 1960, cap. II, *Sucred doctrine.*

['*] Situată la adevărata sa valoare în viaţa Doctorului creştin, cunoaşterea naturii apare ca o contemplare a efectelor divine, ea însăşi pregătitoare a cunoaşterii adevărului divin. *Sum. theol.* Iª IK 180, 4, *ad Resp.*

[!v] Expresia e folosită de părintele Touron, care a pătruns atît de bine sensul gîndirii tomiste. Vezi *La vie de saint Thomas d'Aquin.* p. 450. Ea se folosea curent în prima treime a secolului al XlX-lea; se găseşte oarecum prezentă în titlul pe care îl poartă în mod obişnuit Enciclica *Aiterni Patris* (4 august 1879): *De Philosophia Chrisliana ad men-i<'m sandi Thomae Aquinalis docloris Angelici in scholis calholicis inslauranda,* text reprodus în *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica,* Forzani, Roma, 1894, voi. VI, pp. 425-443.

16

17

istorică a tomismului[20]; nu e însă inutil să ştim de ce au considerat unii istorici legitimă folosirea ei pentru a desemna filozofia Sfintului Toma d'Aquino.

Se poate concepe o expunere a filozofiei tomiste ca pe un inventar mai mult sau mai puţin complet al tuturor noţiunilor filozofice prezente în opera Sfintului Toma d'Aquino. Deoarece întreaga sa gîndire filozofică ar trebui să fie inclusă aici, s-ar găsi în mod necesar toate materialele pe care Sfîntul Toma le-a acumulat în vederea operei sale personale, inclusiv noţiunile pe care le-a preluat pur şi simplu de la Aristotel, chiar dacă nu le-a supus nici unei modificări. Se poate concepe şi o altfel de expunere a filozofiei tomiste: ca o sinteză a noţiunilor care au intrat în doctrina Sfintului Toma considerată ca fiindu-i cu adevărat proprie, adică distinctă de cele care au precedat-o. De nenumărate ori s-a contestat că ar exista o filozofie tomistă originală şi distinctă de cele care au precedat-o. Noi avem totuşi intenţia să expunem această filozofie, lăsînd celor care vor vrea s-o facă să demonstreze unde, înainte de Sfîntul Toma, se poate găsi deja. Din acest al doilea punct de vedere, nimic nu se mai oferă pe acelaşi plan în opera Sfintului Toma. Ceea ce nu a făcut decît să preia poate şi trebuie uneori să-şi găsească loc în expunerea care i se face, dar ceea ce a ştiut să facă din ceea ce a preluat trece atunci pe primul plan. Este ceea ce explică alegerea doctrinelor tomiste pe care le-am reţinut pentru a le expune şi ordinea însăşi după care vor fi examinate în studiul nostru.

Dacă ne vom mărgini la părţile filozofiei unde Sfintul Toma se dovedeşte cel mai original, constatăm că ele sînt în general limitrofe teritoriului propriu al teologiei. Limitrofe e un fel de a spune, căci ele fac aici mai curînd figură de enclave. Nu numai că nu s-a întreprins niciodată expunerea filozofiei sale fără a prelua nestingherit din operele sale teologice, dar adesea tocmai în acestea din urmă se va căuta formula definitivă a gîndirii sale cu privire la existenţa lui Dumnezeu şi atribu-

[20] Legitimitatea sa nu ne pare totuşi inferioară epocii în care am folosit-o; istoria poate să se lipsească însă de ea, cu condiţia să se conserve intactă realitatea pe care o desemnează această formulă. în ce ne priveşte noi am clarificat sensul acestei expresii în *Chrislianisme el philosophie.* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1936. Ideea fundamentală a acestei cărţi este că noţiunea de „filozofic creştină" exprimă o concepţie teologică a unei realităţi istoric observabile: *op. cit.,* pp. 117-119. Despre istoria acestei controverse, vezi lucrarea generală a lui Bern. BAUDOUX, O. F. M,, *Quaestio de Philosophia Christia-na,* în *Anlonianum,* voi. XI (1936), pp. 486-552: nota critică a lui A.-R. MOTTE, O. R, *Le probleme de Ia philosophie chretienne,* în *Bullelin thomiste,* voi. V, nr. 3—4, pp. 230-255 şi remarcile lui Oct. Nicolas DERISI, *Conceplo de la filozofia cristiana,* Buenos Aires, 1935. Numeroasele lucrări ulterioare nu au adus nici un progres, însă noţiunea, ambiguă prin natura ei, nu este dintre cele asupra cărora acordul e uşor de realizat.

tele lui, la creaţie, la natura omului şi regulile vieţii morale. *Comentariile* Sfintului Toma asupra lui Aristotel sînt pentru noi documente foarte preţioase, a căror pierdere ar fi fost regretabilă. Totuşi, chiar dacă ar fi fost pierdute, cele două *Summe* ne-ar permite să cunoaştem tot ce e mai personal şi mai profund în filozofia lui; am fi însă oare la fel de bine informaţi asupra filozofiei Sfintului Toma prin comentariile la Aristotel şi în cazul în care operele sale teologice ar fi pierdute? Doctor Creştin, Sfîntul Toma a strîns de pretutindeni tot ceea ce îl putea ajuta să ducă la bun sfîrşit misiunea pe care şi-o fixase. A preluat din Aristotel, dar şi din Dio-nisie, din *Liber de Causis,* din Sfintul Augustin, Boethius, Avicenna, Aver-roes tot ce putea folosi pentru elaborarea operei sale. Nu trebuie totuşi uitat că nu 1-a studiat pe Aristotel decît pentru a pregăti mai bine o operă care, din capul locului, era o teologie. Tocmai de aceea se poate stabili această regulă generală: părţile filozofiei tomiste au fost cu atît mai profund elaborate, cu cît ele interesau mai direct teologia tomistă. Teologia Sfintului Toma este a unui filozof, dar filozofia sa este a unui sfint. Din această perpectivă, se constată de ce, din acest al doilea punct de vedere, devine firesc ca filozofia Sfintului Toma să fie expusă în conformitate cu ordinea teologiei sale. Dacă este vorba de ceea ce îl interesa cu adevărat în filozofie şi de punctele asupra cărora s-a angajat personal, singura sinteză pe care o posedăm de la el este sinteza teologică din cele două *Summe* şi din *Compendium theologiae.* Pentru un istoric, care trebuie să retraseze o doctrină aşa cum a fost, nimic nu este mai periculos decît să inventeze una nouă pentru a o trece în contul Sfintului Toma. Nu acesta ar fi totuşi lucrul cel mai grav. Extragerea din operele filozofice ale Sfintului Toma a datelor filozofice pe care le conţine şi apoi reconstruirea lor după ordinea pe care el însuşi o fixează filozofiei ar însemna să se sugereze că el a vrut să-şi construiască filozofia în scopuri pur filozofice, şi nu în scopuri proprii Doctorului Creştin. îndeosebi, ne-am expune riscului, infinit mai grav, de a ne înşela asupra sensului propriu-zis filozofic al filozofiei sale. Să admitem, cu titlu de simplă ipoteză, că filozofia Sfintului Toma a fost, dacă nu inspirată, cel puţin aspirată de teologia sa. Adică, să presupunem că Sfintul Toma ar fi găsit în munca sa de teolog ocazia de a duce metafizica dincolo de punctul unde predecesorii săi o lăsaseră: am putea oare detaşa filozofia tomistă de legăturile ei teologice fără a risca să-i ignorăm originea şi scopul, să-i alterăm natura şi, pentru a spune totul, să nu-i mai înţelegem sensul? Acest pericol nu a fost întotdeauna evitat[21],

[21] Cf. cele cîteva pagini, atît de bogate în sugestii de tot felul, ale părintelui "•-D- CHENU, O. P., *Ratio superior el inferior. Un cas de philosophie chretienne,* în *Revue des Sciences philosophiques el iheologiques,* voi. XXIX (1940), pp. 84-89.

dar el nu este inevitabil. Dacă ar fi imposibil să prezentăm filozofia Sfîntului Toma conform ordinii teologiei sale, fără s-o confundăm cu credinţa creştină, mai bine am renunţa la această ordine. Dar nimic nu este mai puţin imposibil. Mai întîi, Sfîntul Toma însuşi a făcut-o[22]; se poate deci încerca să o refacem după el. Apoi, Sfîntul Toma d'Aquino a făcut-o în cunoştinţă de cauză, cu o clară conştiinţă a situaţiei definite pe care o ocupă filozofia în opera unui Doctor Creştin. Acestei situaţii i-a pus un nume care desemnează propriu-zis starea cunoaşterii filozofice integrate sintezei teologice. El a numit-o *revelabile.* Tocmai acestui „reve-labil", obiect propriu al studiului nostru, trebuie să-i definim natura, pentru a înţelege exact întregul sens al acestei formule, mai des folosită decît definită: filozofia Sfînrului Toma d'Aquino.

La mulţi dintre interpreţii săi moderni, Sfîntul Toma se exprimă mai ales ca un filozof preocupat să nu compromită puritatea filozofiei sale prin nici cel mai mic amestec al teologiei. De fapt. Sfîntul Toma cel istoric se preocupa cel puţin la fel de mult de contrariu. în *Summa teologică,* problema nu era pentru el: cum să introducă filozoficul în teologie fără a corupe esenţa filozofiei? Ci mai degrabă: cum să introducă filozoficul în teologie fără să corupă esenţa teologiei? Nu numai ostilitatea „bibliciştilor" timpului său îl avertiza asupra problemei, dar şi el îi percepea, la fel de mult ca şi ei, acuitatea. O percepea cu atît mai pregnant cu cît urma să utilizeze mai amplu filozofia. Oricum am defini-o, teologia trebuie concepută ca o doctrină a Revelaţiei. Materia ei este cuvîntul lui Dumnezeu; fundamentul ei este credinţa în adevărul acestui cuvînt; unitatea ei „formală", pentru a vorbi ca Sfîntul Toma, depinde deci tocmai de faptul că există o Revelaţie, pe care credinţa o acceptă ca Revelaţie. Pentru teologii care nu se preocupau de filozofie, nu se punea nici o problemă. Convinşi că nu adaugă nimic uman la conţinutul brut al Revelaţiei, puteau sâ-şi închipuie că respectă integral unitatea Ştiinţei Sacre. Ei mergeau de la credinţă la credinţă prin credinţă. Pentru Sfîntul Toma d'Aquino, problema se prezenta mai curînd astfel: cum să integreze filozofia în învăţămîntul sacru, astfel încît filozofia să nu-şi piardă esenţa, iar acest învâţămînt să nu şi-o piardă pe a sa? Altfel spus, cum să integrăm ştiinţei

Revelaţiei o ştiinţă a raţiunii, fără a corupe puritatea Revelaţiei, şi nici pe cea a raţiunii?
" în special. în *Contra Genliles,* ale cărei cărţi I-III. care includ cu toate acestea şi principiile doctrinei harului şi predestinării, se reclamă de la o metodă pur filozofică şi raţională, *secundum quod ad cognitianem divinorum naturulis ral io per creuluras pervenire polesl* „în conformitate cu care, la cunoaşterea celor divine, raţiunea naturală poate ajunge pe baza celor create", *Cont. Genl.* IV, 1, pînă la *Compelunt aulem.*

Introducere

Această problemă nu a fost pusă numai în opera Sfîntului Toma. Alţi teologi dinaintea lui răspîndiseră în învăţâmîntul sacm o masă considerabilă de doctrine filozofice. Bunăoară, Albert cel Mare, a cărui teologie enciclopedică nu neglija nici o ştiinţă ca străină proiectului său. Ceea ce îl caracterizează pe Sfîntul Toma şi marchează rolul său în ansamblul acestei mişcări este tocmai efortul de reflecţie pe egre 1-a făcut pentru a introduce cunoaşterea umană în teologie fără a-i rupe unitatea. îndată ce această problemă se pune astfel, se şi vede în ce sens va trebui să i se caute răspunsul. Pentru ca teologia să rămînă o ştiinţă formal unitară, ca trebuie să fie cea care aspiră filozofia, o ridică la sine şi o asimilează, astfel încît orice cunoştinţă naturală pe care o conţine să se ordoneze şi să se subordoneze punctului de vedere propriu al teologului, care este cel al Revelaţiei. Astfel incorporată ordinii teologice, cunoaşterea umană face parte din învăţătura sacră, care se întemeiază, la rîndul ei, pe credinţă. Această cunoaştere umană asumată de teologie în vederea propriilor ei scopuri este tocmai ceea ce Sfîntul Toma a numit cel puţin o dată *revelabilul,* expresie căreia i s-au propus multe interpretări diferite, poate din cauză că nu s-a perceput exact sensul problemei a cărei soluţie o aducea[23].

Ceea ce o face dificil de perceput este obiceiul pe care l-am dobîndit de a aborda din punctul de vedere cel mai formal toate problemele filozofiei tomiste. Se cunoaşte adagiul celebru: *formalissime semper loqiii-tur Divus Thomas* „Sfîntul Toma se exprimă întotdeauna în chipul cel mai formal". Cel puţin astfel îl facem să vorbească, dar, deşi vorbeşte întotdeauna formal despre abstract, el însuşi vorbeşte întotdeauna concret despre concret[24]. Pentru că a fost uitat, s-a lăsat să se piardă o

-■' Luată în sine, această problemă nu este alta decît cea a noţiunii de teologie din perspectiva Sfîntului Toma. Termenul de „teologie", în sensul actual de ştiinţă a revelaţiei, pare să-şi aibă originea la Abaelard (J. RIVIERE. *Theologw,* în *Revue des sciences religieuses,* voi. XVI (1936), pp. 47 57). Sfîntul Toma îl utilizează uneori, dar el prefera să folosească *sacra doctrina,* care înseamnă ..învăţătură sacră". Se poate întîmpla ca *sacra scriptura* (Sfînta Scriptură) să fie luată ca echivalent pentru *sacra doctrina,* pentru că „învăţătura sacră"' este cea pe care o dă însuşi Dumnezeu. Despre modul în care se pot distinge şi defini aceşti diferiţi termeni, vezi observaţiile părintelui M.-.T. CONGAR. in *Bulletin thomiste,* 1939, pp. 495-503. Despre originea expresiei „teologie naturală", vezi Sfîntul AUGUSTIN, *De civilatc Dei,* lib. VI, cap. 5, n. 1; *Pat. lat.* voi. 41. col. 180-181.

Se va observa că, din punct de vedere abstract, conceptele se exclud mutual, ca Şi esenţele pe care le reprezintă; dimpotrivă, din punct de vedere concret, esenţele cele mai diverse pot intra în compunerea aceluiaşi subiect fără sâ-i distrugă unitatea. Vezi textul fundamental al Sfîntului Toma, *In Boet. de Hebdomadibus,* cap. II, în *Opuscula omnia,* ed. P. Mandonnet. voi. I. pp. 173-174.

20

21

întreagă articulaţie de noţiuni esenţiale echilibrului tomismului, schim-bîndu-se într-o logică a esenţelor o doctrină pe care autorul său o concepuse ca pe o explicare a faptelor. Să încercăm, aşadar, să vorbim, aşa cum face el însuşi, ambele limbi, şi fiecare la momentul potrivit.

Prima noţiune de definit este cea de „revelat". Pentru a-i înţelege natura, se cuvine să-1 examinăm într-adevăr *formalissime.* Aşa cum îl concepe Sfîntul Toma, *revelatum-vX* include acel ceva a cărui esenţă însăşi e de a fi revelată, pentru că el nu ne poate deveni cognoscibil decît pe calea revelaţiei. Să nu ne angajăm deci, pentru a defini *revelatum-ul,* într-o cercetare empirică asupra a ceea ce Dumnezeu a considerat, în fapt, că poate fi revelat oamenilor. Ceea ce constituie „revelatul" ca atare nu este faptul de a fi fost revelat, ci că trebuie să fie revelat pentru a fi cunoscut. Astfel conceput, „revelatul" este orice cunoştinţă despre Dumnezeu care depăşeşte puterea raţiunii umane. Se poate, de altfel, ca Dumnezeu să ne reveleze cunoştinţe accesibile raţiunii, dar, tocmai pentru că ele nu sînt inaccesibile forţei naturale a capacităţii de înţelegere, astfel de cunoştinţe nu fac parte din categoria „revelatului". în fapt, Dumnezeu le-a revelat, dar, de drept, nu ţine de esenţa lor să nu fie cunoscute numai pe calea revelaţiei[25].

Cum s-a spus mai sus, Dumnezeu poate să fi considerat bune de revelat cunoştinţe care să nu ţină prin esenţă de „revelat". Pentru a defini clasa cunoştinţelor care, de fapt, au fost astfel puse la dispoziţia raţiunii noastre, ne trebuie, aşadar, o nouă noţiune, dar cu totul concretă de această dată şi destul de suplă, pentru a îmbrăţişa o pluralitate de fapte eterogene. Fără îndoială, această noţiune va avea, ea

însăşi, unitatea ei. Căci, dacă nu ar fi aşa, atunci nu ar fi deloc. în lipsa unităţii stricte a unei esenţe, vom avea ceea ce o imită cel mai bine, şi anume unitatea unui ordin. Tocmai aceasta este noţiunea de *revelabile,* sau „revelabil", care trebuie definită acum.

De această dată, nu vom reuşi decît cu condiţia de a proceda, dimpotrivă, empiric, plecînd de la faptele pe care trebuie să le unifice. Aceste fapte, pe care noua noastră noţiune trebuie să le îmbrace „pe măsură", sînt cele care compun acest eveniment extrem de complex, care se nu-

[25] Să reamintim că întrebarea: cum se poate distinge Scriptura de teologia concepută ca ştiinţă a credinţei? este de competenţa teologului. întrebarea: a făcut distincţie Sfintul Toma, in ce-1 priveşte, între *revelatum.* conceput ca obiect propriu al credinţei divine, şi *revelabile.* conceput ca obiect propriu al teologiei, ţine de competenţa istoricilor teologiei (cf. J.-Fr. BONNEFOY, *op. cit.,* pp. 19-20). Singura chestiune pe care trebuie să o reţinem aici este de a şti dacă contribuţia personală a Sfîntului Toma la filozofie este sau nu inclusă în ordinul pe care el însuşi îl numeşte „revelabilul". Că este aşa — este exact ceea ce încercăm să stabilim.

meşte Revelaţia. Este vorba aici de un eveniment, deci de un fapt de ordin existenţial, care ţine nu atît de definiţia propriu-zisă, cît de facultatea de a judeca. Ar fi un lucru imposibil să-i determinăm *a priori* contururile printr-un concept abstract, dar putem să-i construim progresiv noţiunea plecînd de la judecăţile de existenţă privind datele pe care trebuie să le unifice. într-adevăr, Revelaţia se sprijină mai presus de orice pe revelat, dar ea include şi multe alte lucruri. Pentru că le include, aceste lucruri o reliefează într-o anumită măsură. Ele vor forma, aşadar, luate împreună, o clasă de fapte justiţiabile ale aceleiaşi noţiuni, a cărei unitate va fi dată de raportul lor comun la actul divin al revelării.

Considerată în sine, revelaţia este un act care, ca orice act, urmăreşte un anumit scop. în cazul revelaţiei, este vorba de a face posibilă mîn-tuirea omului. Pentru om, mîntuirea constă în atingerea scopului său. El nu-1 poate atinge decît dacă nu-1 cunoaşte. Or, acest scop este Dumnezeu, adică un obiect care depăşeşte infinit cunoaşterea naturală. Pentru ca omul să se poată mîntui, trebuia deci ca Dumnezeu să-i fi revelat cunoştinţe care-i depăşesc limitele raţiunii. Ansamblul acestor cunoştinţe este ceea ce se numeşte ştiinţa sacră, cum i se spune istoriei sfinte: *sacra doctrina, sacra scientia* sau *theologia.* Pentru noi, problema este să-i cunoaştem conţinutul.

Aşa cum o concepe Sfintul Toma, revelaţia se prezintă ca o operaţiune oarecum ierarhică, luînd acest termen în sensul pe care i-1 dăduse Dio-nisie. Adevărul supranatural nu ne parvine decît ca un torent ce ar cădea, ca să spunem aşa, în cascade de la Dumnezeu, care îi este izvorul, la îngeri care îl primesc mai întîi după ordinea ierarhiilor îngerilor, apoi de la îngeri la oameni; ajunge mai întîi la Apostoli, la Profeţi şi se răs-pîndeşte apoi în mulţimea celor care îl acceptă prin credinţă. Ştiinţa sacră, sau teologia, are, aşadar, drept temei credinţa într-o revelaţie făcută de Dumnezeu celor pe care îi numim Apostoli şi Profeţi. Această revelaţie le conferă o autoritate divină, deci de neclintit, iar teologia se clădeşte în întregime pe credinţa noastră în autoritatea lor.

Aşadar, teologia se sprijină, înainte de orice, pe ansamblul scrierilor inspirate de Dumnezeu, pe care le numim *Sacra Scriptura,* Sfinta Scriptură. Mai mult, ea se sprijină doar pe ele, pentru că este cunoaşterea însăşi pe care noi o avem despre ea[26]. Numai că, aici mai mult ca niciodată,

[2(' Distincţia dintre teologia — cuvînt al lui Dumnezeu, şi teologia — ştiinţă a acestei credinţe ar fi poate mai puţin spinoasă dacă s-ar aborda problema într-un mod mai concret. De altfel, este curios că teologii caută soluţia la Sfintul Toma, pentru care această problemă practic nu exista. Ceea ce cere Sfintul Toma pentru justificarea omului este credinţa în toate articolele de credinţă *(In Epist. ad Romanos,* cap. I, lect. 5; Fiacca-dori, Parma, 1872, voi. XIII, p. 14 *b),* şi nu credinţa în ştiinţa teologică a acestor articole.

trebuie să ne reamintim să vorbim concret despre lucrurile concrete. Deşi de aceeaşi natură la toţi cei care o posedă, teologia nu are la toţi acelaşi grad de perfecţiune. Conţinutul ei nu este, aşadar, necesarmente identic la toţi. Ea conţine, iară îndoială, mai întîi *revelatum-u* propriu-zis, adică ceea ce i-a bineplâcut lui Dumnezeu să le dezvăluie oamenilor în vederea mîntuirii lor; dar ca conţine şi întreaga noastră percepere raţională a acestui revelat. Evident, revelaţia este în noi în conformitate cu cunoaşterea pe care o avem despre ea; or, am mai spus acest lucru, ea este un act care ne atinge în ordinea ierarhică, iar acest fapt, fiind adevărat de la apostol sau profet la ceilalţi oameni, e cu atît mai valabil de la Doctorul creştin la credincioşii obişnuiţi. Prin ştiinţa cuvîmului lui Dumnezeu pe care o construieşte, teologul nu face decît să expliciteze, cu ajutorul raţiunii naturale, datele revelate. Această ştiinţă nu este deci nimic altceva decît Sfinta Scriptură primită de o minte omenească sau, dacă se preferă, nu este decît revelaţia divină care se continuă, graţie luminii unei raţiuni ce scrutează

conţinutul credinţei, asupra autorităţii credinţei şi a scopurilor credinţei. Poate că se va pune întrebarea de ce Dumnezeu n-a revelat el însuşi aceste cunoştinţe. Pentru că ele nu sînt necesare mîntuirii. Pentru a-şi atinge scopul, omul trebuie să creadă în „articolele de credinţă" pe care Dumnezeu le-a revelat pe toate, şi pe care îi este suficient să le accepte pentm a fi mîntuit. Pentru că această cunoaştere nu era necesară mîntuirii, ea nu a fost revelată. Totuşi, ea se raportează la mîntuire ca la scopul ei, pentru că nu face decît să expliciteze cuvîntul care mîntuie. lată de ce orice elaborare legitimă a Sfintei Scripturi intră în învăţătura Sfîntă. Ea aparţine de drept teologiei.

Problema ar fi relativ simplă, dacă nu ar interveni un nou element care s-o complice. Este vorba de filozofia propriu-zisă; căci oricine ştie că aceasta intră într-o mare proporţie în alcătuirea *Summei teologice;* aşadar, se pune problema de a şti cum poate aceasta să intre aici, fără să compromită nici puritatea propriei esenţe, nici pe cea a teologiei. Pentru că este vorba de filozofie, vorbim aici de adevăruri accesibile

Cft despre această ştiinţă însăşi, el o concepe într-adevăr nu atît ca adăugîndu-se Scripturii, cît ca, de fapt, conţinută în ea. Scriptura, este chiar prea mult spus; Sfîntul Toma o găseşte aproape în întregime în Epistolele Sfîntului Pavel şi în Psalmii lui David: *c/u/a in utraque scriptura fere iota thcologiae continetw doctrina* „pentru că şi într-o scriere, şi în cealaltă este cuprinsă aproape întreaga ştiinţă a teologiei" *(op. cit.,* Prolog., p. 2 *b).* învăţătura sacră, sau teologia, nu există, aşadar, în mod valabil decît ca inclusă în Sfînta Scriptură; doar cînd se vrea să fie concepută în sine şi separată de sursa sa biblică, problema relaţiilor lor devine inextricabilă. Teologia numită scolastică este un caz particular al teologiei numite biblice, căci, dacă este vorba de teologia creştină, o teologie care nu ar fi biblică nu ar fi o teologie.

minţii omeneşti, cognoscibile numai prin raţiunea naturală, fără ajutorul revelaţiei. Aceste cunoştinţe, nedepăşind limitele raţiunii naturale, nu am putea să le considerăm ca ţinînd de „revelat". Dacă Dumnezeu le-a revelat totuşi, a făcut-o pentru motivul complet diferit că aceste cunoştinţe sînt necesare mîntuirii. Natural, cognoscibile de drept, aceste adevăruri nu sînt întotdeauna cunoscute de fapt, şi este necesar totuşi ca ele să fie cunoscute de fiecare, pentru ca fiecare să poată fi mîntuit. Aşa este, de exemplu, existenţa lui Dumnezeu, pe care o demonstrează metafizicianul, dar a cărei demonstrare, pentru motive care vor fi expuse mai departe, nu este uşor inteligibilă tuturor. Aceste cunoştinţe naturale, incluse în corpul revelaţiei, apartin ordinului pe care Sfintul Toma îl numeşte *revelabile.* Acest „revelabil" este atras, aşadar, din filozofic în orbita teologiei, pentru a spune astfel, deoarece cunoaşterea acestuia, ca şi cea a revelatului, e necesară mîntuirii. Spre deosebire de „revelat", „revela-bilul" nu figurează în revelaţie de drept şi în virtutea propriei lui esenţe, ci ca inclus în teologie, care şi—1 asumă în vederea propriului ei scop. Noţiunea dominantă, care permite în cele din urmă să rezolve problema, este deci cea pe care o pune nemijlocit în relief începutul *Summei teologice:* noţiunea de mîntuire. Cea de revelaţie i se subordonează, pentm că nu desemnează decît instrumentul, ce-i drept necesar, al mîntuirii noastre. Noţiunea de revelaţie conotează în special cunoştinţele care ajută la mîntuire pe care nu le-am putea obţine deloc fără ea, dar nu conotează mai puţin, vorbind în general, orice cunoştinţă care poate să fie revelată ca necesară sau utilă operei de mîntuire. Discuţiile pe marginea acestei probleme au pus în general accentul pe distincţia filo-zofic—teologie, ca şi cum era vorba, înainte de orice, de a le separa, pe cînd Sfîntul Toma însuşi accentuează mai curînd noţiunea concretă de revelaţie care, pentru că include orice adevăr care ajută la mîntuire, poate să se aplice la cunoştinţe naturale, ca şi la cunoştinţe supranaturale. Teologia, sau ştiinţa sacră, nefiind decît explicaţia revelaţiei, rămîne fidelă esenţei sale, tratîndu-le atît pe unele, cît şi pe celelalte după metode eorespunzătoare, cu condiţia ca scopul pe care îl urmăreşte să rămînă cel al revelaţiei: să-1 pună pe om în posesia tuturor cunoştinţelor care să-i permită să se mîntuiască. Aceasta e adevărata unitate a ştiinţei sacre; chiar cînd teologul vorbeşte despre filozofie ca filozof, el nu încetează nici un moment să lucreze pentru mîntuirea sufletelor şi să facă operă de teolog. Unitatea formală a teologiei astfel înţelese nu este altceva decît cea a revelaţiei înseşi, căreia trebuie, prin urmare, să-i respecte complexitatea. Noţiunea de revelabil, pe care teologii de după Sfintul Toma par să o fi lărgit considerabil, juca, pentru el cel puţin, acest rol precis; să permită

să înţelegem cum poate ştiinţa sacră să absoarbă o doză de filozofie, oricît de mică ar fi, fără să-şi corupă propria esenţă şi iară sâ-şi piardă propria unitate. Se vede de ce nu se îngrijorează Sfintul Toma de condiţia filozofiei de care teologul va putea să se folosească. Dacă această filozofie şi-ar pierde propria esenţă integrîndu-se teologiei, unitatea ştiinţei sacre nu ar fi compromisă, deci nici o

problemă nu s-ar pune în această privinţă. Or, Sfintul Toma tocmai problema unităţii ştiinţei sacre vrea să o rezolve, atunci cînd se întreabă cum poate să rămînă unitară această ştiinţă din moment ce tratează despre obiecte atît de diferite cum sînt Dumnezeu şi creaturile, cu atît mai mult cu cît aceste creaturi sînt deja obiectele diverselor ştiinţe filozofice, ca fizica sau morala. La care Sfintul Toma răspunde că Sfinta Scriptură vorbeşte despre toate aceste lucruri ca fiind cuprinse într-o singură ştiinţă, cea pe care Scriptura o numeşte „ştiinţa sfinţilor". Ceea ce dă unitate acestei ştiinţe este că, oricît de diverse ar fi subiectele pe care le tratează, ea le consideră pe toate din acelaşi punct de vedere, sau, cum zice Sfintul Toma, sub aceeaşi „raţiune formală". De ce obiecte atît de diferite, cum sînt o piatră, un animal ori un om, pot fi percepute prin una şi aceeaşi facultate, vederea? Pentru că vederea nu reţine din aceste obiecte diverse decît ceea ce au în comun, şi anume culoarea. La fel, teologia nu priveşte ştiinţele filozofice şi ştiinţele naturale decît în măsura în care ele sînt vizibile din punctul de vedere care îi este propriu. Iar acest punct de vedere este cel al credinţei în revelaţia care mîntuie. Tot ceea ce poate să contribuie la producerea acestei credinţe aparţine teologiei, dar şi, cum a remarcat-o Sfintul Augustin, tot ceea ce alimentează această credinţă, tot ceea ce o protejează, tot ceea ce o întăreşte[27]. Unitatea formală a teologiei depinde, aşadar, de faptul că aceasta consideră orice obiect în raportul lui cu revelaţia. Revelabilul de care vorbeşte aici Sfintul Toma nu este altceva. Este rcvelabilă orice cunoştinţă naturală asumată de ştiinţa sacră în vederea propriului ei scop.
Comentatorii Sfintului Toma au pus atîta rîvnă să înmulţească distincţiile formale, îneît au alterat progresiv poziţia tomistă asupra chestiunii, înainte de a explica modul în care filozofia naturală poate să intre în teologie ca ştiinţă fără să o distrugă, Sfintul Toma trebuia să explice cum putuse revelaţia însăşi să rămînă unitară, deşi vorbea în acelaşi timp despre Dumnezeu, obiect care transcende raţiunea naturală, şi despre oameni, animale, plante, obiecte ale antropologiei, ale ştiinţelor morale, biologice şi fizice. într-adevăr, Sfinta Scriptură însăşi este plină de noţiuni naturale, de n-ar fi decît istoria verificabilă şi geografia pe care le conţine , şi care trebuie să fie prezente aici fără să distrugă unitatea revelaţiei.

Introducere

Toate acestea ţin de revelabil, adică un bloc de cunoştinţe care, nefiind transcendente raţiunii, nu *trebuiau* să fie revelate în mod necesar pentru a fi cunoscute, dar care *puteau* să fie revelate ca utile operei de mîn-tuire umană: „De asemenea, avînd în vedere, cum tocmai s-a spus, că Sfinta Scriptură consideră anumite obiecte întrucît au[v]fost revelate în mod divin, tot ceea ce, în general, este revelabil dje către Dumnezeu împărtăşeşte raţiunea formală a acestei ştiinţe; e tocmai motivul pentru care toate acestea intră în ştiinţa sacră ca într-o ştiinţă unică"[28].
Dacă tot ceea ce contribuie la naşterea, alimentarea, apărarea şi întărirea credinţei care mîntuie se înscrie în teologie tară să-i distrugă unitatea, cum să elimini *a priori* o cunoştinţă oarecare? S-ar putea, şi chiar ar trebui, în cazul în care conţinutul ştiinţei sacre s-ar defini prin noţiunea de *revelatum,* dar nu se mai poate dacă se defineşte prin noţiunea de *revelabile,* căci „revelabilitatea" lui nu este decît disponibilitatea permanentă a cunoaşterii totale în vederea operei teologului. Această cunoaştere pe deplin subordonată cunoaşterii lui Dumnezeu nu este de altfel o himeră; ea există în ştiinţa pe care Dumnezeu o are despre sine şi pe care o au despre el preafericiţii. Teologia noastră imită în felul ei tocmai această ştiinţă perfect unificată, subordonînd orice cunoştinţă naturală cunoaşterii supranaturale pe care noi o avem despre Dumnezeu prin revelaţie. Faptul că filozofia ar putea la nevoie să intre în această sinteză Sfintul Toma însuşi nu numai că a dovedit-o de exemplu, dar a şi spus-o: „Ştiinţa sacră, fără să înceteze să fie ca atare, poate să considere sub o raţiune unică materiile tratate în diversele ştiinţe filozofice, adică în măsura în care sînt revelabile, pentru ca ştiinţa sacră să fie astfel ca o amprentă a ştiinţei divine, care este legea unică şi simplă a toate"[29].
Filozofia, legată astfel de ştiinţa pe care Dumnezeu o are despre el însuşi[30] şi glorificată prin asumpţia sa teologică, merită în cel mai înalt grad interesul Doctorului Creştin. Pe ea o vom considera, la rîndu-ne, obiectul propriu al studiului nostru. Nu spunem că Sfintul Toma ar fi identificat cele două noţiuni de *revelabil* şi *de filozofie.* Şi nici măcar nu pretindem că ar fi ilegitim să abordăm filozofia Sfintului Toma sub un alt unghi[31]. Dar cerem permisiunea să o abordăm, de data asta, sub

[21] Cf. Augustin, *De Trinitate,* I, cap. I, citat în *Suin. theol.* I, 1,2, *Seci contra.*

[2N] *Suin. theol.* I, 1, 3. ad *Resp.*

-'" *Sum. theol.* I, 1,3, ad 2[m]. -— Despre opoziţia lui Caietan faţă de noţiunea tomistă de *revelabile,* vezi E. Gilson, *Note sur le revelabile selon Cajetan,* în *Mediaeval Studies,* 15 (1953), 202-203. însuşi Sfîntul Albert cel Mare era în dezacord cu ilustrul

său elev asupra acestui punct important.
[M] *Sum. theol.* I, 1,2, ad *Resp.*
[31] însuşi Sfîntul Toma a descris ordinea urmată de antici în lucrările lor filozofice: *Sup. lib. de Causis,* lect. I; în *Opuscula omnia,* ed. P. Mandonnet. voi. I. p. 195. De

aspectul sub care Sfîntul Toma însuşi ne spune că a abordat-o, aşa cum apare din punctul de vedere al Doctorului Creştin. Dacă o vom face o dată, nu înseamnă că instituim un obicei. Dacă filozofia „revelabilului" este chiar cea de care Sfîntul Toma însuşi s-a interesat în principal, cea pe care el a reînnoit-o pentru că a abordat-o chiar sub acest aspect şi cea pe care ne-a transmis-o în conformitate cu ordinea teologică urmată de cele două *Summe,* istoricul cel puţin trebuie scuzat că se interesează la rîndul său de acest lucru ca de gîndirea Sfîntului Toma d'Aquino[32]. Cum ar trebui, aşadar, să înţelegem obiectul metafizicii, care se mai numeşte „filozofie primă" sau „înţelepciune"? în vorbirea curentă, *înţeleptul* este cel care ştie să ordoneze lucrurile aşa cum se cuvine şi, de asemenea, să le conducă bine. A ordona bine un lucru şi a-1 conduce bine înseamnă a-1 pregăti în vederea scopului său. Tocmai de aceea
aici. se vede de asemenea cît de diferită trebuia să-i pară situaţia creştinilor de cea a paginilor. După el, aceştia din urmă nu abordau metafizica decît la sfîrşitul vieţii: *Unde scientiam de priinis causis ultimo ordinabant, cuius cimsiderationi ultimwn tempus suae vitae deputarent* „de aceea, situau la sfirşit ştiinţa despre cauzele prime, cercetării căreia îi rezervau ultima parte a vieţii lor". La moarte el avea doar 49 de ani. Ar fi fost pentru el momentul să caute o dovadă a existenţei lui Dumnezeu.
[32] Invitaţiile presante care ne sînt adresate de a reconstrui doctrina Sfîntului Toma conform ordinii filozofice, ordine care merge de la lucruri spre Dumnezeu. în loc să urmeze ordinea teologică, care merge de la Dumnezeu spre lucruri, nu ţin cont de dificultăţile unei astfel de munci. Există o dificultate de principiu care se va traduce la fiecare pas în situaţiile care apar. Formulele în care se exprimă o gîndire sînt legate de ordinea pe care o urmează. Pentru a expune doctrina Sfîntului Toma după o ordine inversă faţă de a sa, ar trebui mai întîi să i se disloce continuu textele, dar ar trebui în special să i se disloce gîndirea. obligînd-o să revină pe firul curentului pe care ea însăşi afirmă că a descins. Şi cu ce rezultat? Pentru a ajunge în situaţia ca filozofia lui să fie văzută dintr-o perspectivă în care el însuşi a refuzat să o vadă, şi pentru a refuza să fie văzută din perspectiva în care lui însuşi îi plăcea să o contemple, perspectiva luminii credinţei care nu a încetat să strălucească asupra operei sale. Nu reflectăm mereu la ce ne angajăm scriind o filozofie *ad mentem sandi Thomae* „în conformitate cu concepţia Sfîntului Toma". Sfîntul Toma şi-a definit pentru noi gîndirea profundă care 1-a animat, însuşindu-şi vorbele Sfîntului Hilarius citate deja *(De Trinitate* I, 37): „fn ce mă priveşte, datoria de departe cea mai importantă a vieţii mele faţă de Dumnezeu este să vorbesc despre El în tot ce gîndesc şi în tot ce spun" *{Cont. Gen/.* I, 2). Desigur, se poate construi o filozofie făcută din elemente preluate din tomism şi care să nu vorbească despre Dumnezeu în tot ceea ce spune; se poate, cu condiţia să avem o clară conştiinţă a importanţei a ceea ce facem şi să-i cumpănim exact consecinţele. Ceea ce faceţi nu este să prezentăm gindirea filozofică a Sfîntului Toma conform ordinii cerute de o doctrină in care totul este „considerat prin raţiunea naturală fără lumina credinţei" (DESCARTES, *Principes,* Prefaţă, ed. Adam-Tannery, voi. IX. p. 4, r. 19-21 şi p. 5, r. 13-18); pe scurt, înseamnă să prezentăm o *phi/osophia ad mentem sancti Thomae* „o filozofie în conformitate cu concepţia Sfîntului Toma" ca şi cînd ar fi vorba de o *philosophia ad mentem Cartesii* „o filozofie în conformitate cu concepţia lui Descartes". Cît priveşte consecinţele, ele ţin de ordinea filozofiei dogmatice, la care nu trebuie să ne angajăm aici.

vedem că, în ierarhia meşteşugurilor, un meşteşug îl conduce pe altul şi îi serveşte, într-o oarecare măsură, drept principiu atunci cînd scopul său nemijlocit constituie scopul ultim al meşteşugului subordonat. Aşa cum medicina este un meşteşug principal şi conducător în raport cu farmacia, pentru că sănătatea, scopul nemijlocit almedicinei, este în acelaşi timp scopul tuturor leacurilor pe care le prepară farmacistul. Aceste meşteşuguri principale şi conducătoare- primesc numele de arhitectonice, iar cei care le exercită capătă numele de *înţelepţi.* Dar ei nu merită numele de înţelepţi decît cu privire la lucrurile pe care se pricep să le ordoneze în vederea scopului lor. Avînd ca obiect scopuri particulare, înţelepciunea lor nu e decît o înţelepciune particulară. Să presupunem, dimpotrivă, că un înţelept nu-şi propune cutare sau cutare scop particular, ci scopul universului; acela nu va mai putea fi numit înţelept în cutare sau cutare meşteşug, ci înţelept în sens absolut. El va fi înţeleptul prin excelenţă. Obiectul propriu al înţelepciunii, sau filozofia primă, este, aşadar, scopul universului şi, pentru că scopul unui obiect se confundă cu principiul sau cauza lui, regăsim definiţia lui Aristotel: filozofia primă are drept obiect studiul cauzelor prime[33].
Să cercetăm acum care este cauza primă sau scopul ultim al universului. Scopul ultim al oricărui lucru este desigur cel pe care şi-1 propune, creîndu-1, autorul său prim, sau, mişcîndu-1, motorul său prim. Or, ne va fi dat să constatăm că autorul prim şi motorul prim al universului este o inteligenţă; scopul pe care şi-1 propune creînd şi mişcînd universul trebuie să fie, aşadar, scopul sau binele inteligenţei, adică adevărul. Astfel, adevărul este scopul ultim al întregului univers şi, pentru că obiectul filozofiei prime este scopul ultim al întregului univers, rezultă că obiectul său propriu este adevărul[34]. Aici însă

trebuie să evităm o confuzie. Pentru că filozofia trebuie să-şi atingă scopul ultim şi, în consecinţă, cauza primă a universului, adevărul despre care vorbim nu e un adevăr oarecare; el nu poate să fie decît adevărul care e sursa primă a oricărui adevăr. Or, dispunerea lucrurilor în conformitate cu adevărul este aceeaşi cu dispunerea lucrurilor în conformitate cu fiinţa *(sic enim est dispo-sitio rerum in veritate sicut in esse),* pentru că fiinţa şi adevărul sînt echivalente. Un adevăr care este sursa oricărui adevăr nu se poate întîlni decît la o fiinţă care este sursa primă a oricărei fiinţe. Adevărul care constituie obiectul filozofiei prime ar fi deci adevărul conform căruia Cuvîntul întrupat a venit să se arate în lume, după cum spune Ioan: *Ego in hoc natus suni ei ad hoc veni in munditm, ut testimoniu?» perhibeam*

"! *Cont. Gent.* I. 1. *Suin. theol.* I, 1,6. ad *Resp.* [34] *Cont. Gent.* I, 1.

veritäţi „Eu pentru aceasta m-am născut şi pentru aceasta am venit în lume, ca să aduc mărturie adevărului" (cf. *Biblia sau Sfînta Scriptură,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1975, *Sfînta Evanghelie după Ioan, loc.cit.* „Eu spre aceasta m-am născut şi spre aceasta am venit pe lume, ca să mărturisesc pentru adevăr")[35], într-un cuvînt, adevăratul obiect al metafizicii este Dumnezeu[36]. Această precizare, pusă de Sfîntul Toma la începutul *Summei împotriva paginilor,* nu are nimic contradictoriu cu cea care îl conduce să definească în altă parte metafizica drept ştiinţa fiinţei, considerată pur şi simplu ca fiinţă, şi a cauzelor ei prime[37]. Dacă materia nemijlocită asupra căreia se îndreaptă cercetarea metafizicianului este fiinţa în general, ea nu constituie, mai puţin, adevăratul său scop. Speculaţia filozofică se îndreaptă nu doar spre fiinţă în general, ci spre cauza primă a oricărei fiinţe; *Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur* „Astfel, prima filozofie este în întregime orînduită spre cunoaşterea lui Dumnezeu ca ţel ultim al ei; de aceea şi este numită ştiinţă divină"[38]. De aceea, cînd vorbeşte în numele său propriu, Toma d'Aquino lasă deoparte studiul fiinţei ca atare şi defineşte metafizica din punctul de vedere al obiectului său suprem: principiul prim al fiinţei, care este Dumnezeu.

Ce mijloace avem la dispoziţie pentru a ajunge la acest obiect? Mai întîi, dispunem, şi acest lucru este evident, de raţiune. Problema este să ştim dacă raţiunea constituie un instrument suficient pentru a ajunge la capătul cercetării metafizice, adică la esenţa divină. Să observăm imediat că raţiunea naturală, cu forţele sale proprii, ne permite să ajungem la anumite adevăruri referitoare la Dumnezeu şi la natura lui. Filozofii pot să stabilească pe cale demonstrativă că Dumnezeu există, că este unul etc. Dar apare, de asemenea, evident că unele cunoştinţe referitoare la natura divină depăşesc infinit forţele minţii umane; acesta e un element care se cuvine să fie stabilit ca să închidem gura incredulilor care consideră false toate afirmaţiile referitoare la Dumnezeu pe care raţiunea le poate stabili. Aici, înţeleptul creştin se alătură înţeleptului grec.

Toate demonstraţiile pe care le putem aduce acestei teze ajung să evidenţieze disproporţia care există între mintea noastră finită şi esenţa infinită a lui Dumnezeu. Cea care ne introduce poate cel mai profund

[35] *Ioan* XVIII. 37.

[ib] Cont. Gent. I, 1. şi III. 25, ad *Quod est tantum.* Cf. *In II Seni.,* Prolog., ed. Mandonnet, voi. II, pp. 1-3.

i~ In IV Melaphys., lect. I, ed. Cathala, n. 533; Marietti, Torino, p. 181. [3K] *Cont. Gent.* III, 25, *Item, quod est tantum.*

în gîndirea Sfîntului Toma rezultă din natura cunoştinţelor omeneşti. Cunoaşterea perfectă, dacă îl urmăm pe Aristotel, constă în deducerea proprietăţilor unui obiect luînd esenţa acestui obiect drept principiu al demonstraţiei. Modul în care substanţa fiecărui lucru ne este cunoscută determină, aşadar, modul cunoştinţelor pe care le avem despre aceasta. Or, Dumnezeu este o substanţă pur spirituală; cunoaşterea noastră, dimpotrivă, este cea pe care o poate dobîndi o fiinţă alcătuită dintr-un suflet şi dintr-un corp. Ea îşi are în mod necesar originea în simţuri. Cunoaşterea pe care o avem despre Dumnezeu este, aşadar, cea pe care, plecînd de la datele sensibile, o putem dobîndi despre o fiinţă pur inteligibilă. Astfel, mintea noastră, bazîndu-se pe mărturia simţurilor, poate infera că Dumnezeu există. E însă evident că simpla trecere în revistă a lucrurilor sensibile, care sînt efectele lui Dumnezeu, şi, în consecinţă, inferioare lui, nu ne poate introduce în cunoaşterea esenţei divine[39]. Există, aşadar, adevăruri referitoare la Dumnezeu care sînt accesibile raţiunii, şi există altele care o depăşesc. Să vedem care este, înţr-un caz şi în altul, rolul particular al credinţei.

Să constatăm mai întîi că, vorbind în mod abstract şi în general, acolo unde raţiunea poate să înţeleagă, credinţa nu mai are nici un rol de jucat. Cu alte cuvinte, nu se poate şti şi crede în acelaşi timp şi sub acelaşi raport acelaşi lucru: *impossibile est quod de eodem sit fidea et scientia* „Nu e posibil ca despre acelaşi lucru să existe şi credinţă, şi cunoaştere ştiinţifică"[40]. Obiectul propriu al credinţei, dacă îl urmăm pe Sfîntul Augustin, este tocmai ceea ce raţiunea nu atinge; de unde rezultă că orice cunoaştere raţională, care poate să se întemeieze pe analiza primelor principii, scapă în acelaşi timp domeniului credinţei. Acesta este adevărul de drept. De fapt, credinţa trebuie să se substituie cunoaşterii într-un mare număr din afirmaţiile noastre. Desigur, nu numai că e posibil ca unele adevăruri să fie crezute de ignoranţi şi ştiute de savanţi[41], dar se întîm-

[w] *Cont. Gent.* I, 3.

[411] *Ou. disp. de Veritate,* qu. XIV, art. 9, ad *Resp.,* et ad 6[m].

[Af] Ba mai mult, pentru că orice ştiinţă omenească îşi primeşte principiile de la o ştiinţă superioară, ea acceptă aceste principii.,despre credinţă" de la această ştiinţă superioară. Astfel, fizicianul, considerat ca atare, se încrede în matematician, sau. dacă preferăm. Teoria muzicală crede Aritmetica. Teologia însăşi crede într-o ştiinţă superioară. cea pe care Dumnezeu şi preafericiţii o posedă. Ea este deci într-un fel subalternă unei cunoaşteri care transcende orice cunoaştere umană: cunoaşterea lui Dumnezeu. Din perspectiva cunoaşterii naturale, fiecare ştiinţă este „subordonată" celei de la care îşi ia principiile, deşi aceste principii pot fi raţional cunoscute prin această ştiinţă superioară. In sfirşit, între indivizi, ştiinţa unuia depinde adesea de un act de încredere în ştiinţa unui alt individ, despre care estimăm că *ştie* ceva care pentru noi e de neînţeles, dar despre care *credem* că este adevărat: *Suin. theol.* I, 1,2, *Resp. — Cont. Gent.* I, 3, *Adhuc ex intellectuum gradibus.*

plâ adesea şi ca din cauza slăbiciunii minţii noastre şi a rătăcirilor imaginaţiei noastre eroarea să se insinueze în cercetările noastre. Numeroşi sînt cei care înţeleg eronat ceea este concludent într-o demonstraţie şi care, în consecinţă, rămîn nesiguri cu privire la adevărurile totuşi demonstrate. Constatarea dezacordului care domneşte asupra aceloraşi întrebări între oameni socotiţi înţelepţi sfîrşeşte prin a-i deruta. Era deci salutar ca providenţa să impună drept adevăruri de credinţă anumite adevăruri accesibile raţiunii, pentru ca toţi să participe cu uşurinţă la cunoaşterea lui Dumnezeu, şi aceasta fără sâ se teamă de îndoială ori de eroare[42]. Dacă analizăm, pe de altă parte, adevărurile care ne depăşesc raţiunea, vom constata la fel de clar că se cuvine să le propunem acceptării credinţei noastre. într-adevăr, scopul omului nu este altul decît Dumnezeu; or, acest scop depăşeşte vădit limitele raţiunii noastre. Pe de altă parte, omul trebuie să posede o anumită cunoaştere privind scopul său pentru a-şi putea îndrepta spre acesta intenţiile şi acţiunile. Mîntuirea omului cere, aşadar, ca revelaţia divină să-i facă cunoscute un anumit număr de adevăruri incomprehensibile pentru raţiunea lui[43]. într-un cuvînt, pentru că omul avea nevoie de cunoştinţe referitoare la Dumnezeul infinit care e scopul său, aceste cunoştinţe, depăşind limitele raţiunii, nu puteau decît să fie propuse spre acceptare credinţei. Iar noi n-am putea vedea în credinţă vreo constrîngere impusă raţiunii noastre. Dimpotrivă, credinţa în incomprehensibil conferă cunoaşterii raţionale perfecţiunea şi desăvîrşirea. Nu-1 cunoaştem cu adevărat pe Dumnezeu bunăoară decît atunci cînd îl credem superior tuturor lucrurilor pe care poate să le gîn-deascâ omul. Or, este evident că a ni se cere să acceptăm adevăruri incomprehensibile în legătură cu Dumnezeu este un bun mijloc de a ne inculca de fapt convingerea incomprehensibilităţii sale[44]. în plus, acceptarea credinţei reprimă în noi vanitatea, mama erorii. Unii cred că pot măsura natura divină după reperele raţiunii lor; propunîndu-li-se, în nu-

[4:] *Cont. Gent.* I. 4. Sursa Sfîntului Toma este aici Maimonide, aşa cum reiese din *De Vent.,* qu. XIV, art. 10, ad *Resp.* Despre acest aspect, vezi excelentul studiu al părintelui P. SYNAVE, *La revelation des verites divines naturalles d'apres saint Thomas d'Aqttin,* în *Melanges Mandonnet.* J.Vrin, Paris, 1930, voi. I, pp. 327-370. Să reţinem, în special, această concluzie: aceleaşi raţiuni conduc, la cei doi teologi, la două concluzii diferite. Maimonide demonstrează că nu trebuie încredinţate omului simplu adevăruri metafizice pe care nu le poate înţelege: Sfîntul Toma argumentează altfel: omul simplu are dreptul la adevărurile metafizice necesare mîntuirii; dar, el nu le poate înţelege: ele trebuie, aşadar, sâ-i fie date pe calea revelaţiei: p. 348. Cf. LEO STRAUSS, *Philo-snphic und Gesetz. Beilrâge zum Vertăndnis Mcumwus und seiner Voiiăufer,* Schocken, Berlin. 1935, pp. 87-122.

[43] *Suni. theol.* I, r. 1, ad *Resp. De virtutibus* art. X. ad *Resp.*

[44] *Cont. Gent.* I. 5.

mele autorităţii divine, adevăruri superioare minţii lor, ei sînt readuşi la sentimentul corect al propriilor limite. Astfel, disciplina credinţei se întoarce în folosul raţiunii.

Se cuvine oare să admitem totuşi că dincolo de acest acord complet exterior şi de simplă convenienţă ar putea să se stabilească între raţiune şi credinţă un acord intern şi considerat din punctul de vedere al

adevărului? AHfel spus, putem noi afirma acordul adevărurilor care depăşesc raţiunea cu cele pe care raţiunea le poate înţelege? Răspunsul pe care se cuvine să-1 dăm acestei întrebări depinde de valoarea atribuită motivelor de credibilitate pe care credinţa Ic poate invoca. Dacă se admite, aşa cum se cuvine de altfel, că minunile, profeţiile, efectele miraculoase ale religiei creştine demonstrează suficient adevărul religiei revelate[45], va trebui în aceeaşi măsură să se admită că raţiunea şi credinţa nu pot să se contrazică. Numai falsul poate fi contrar adevărului. între o credinţă adevărată şi cunoştinţe adevărate, acordul se realizează de la sine şi prin definiţie. Dar acestui acord i se poate da o demonstraţie pur filozofică. Cînd un profesor îşi instruieşte elevul, ştiinţa profesorului trebuie să conţină deja ceea ce el va introduce în spiritul elevului. Or, cunoaşterea naturală pe care o avem despre principii ne vine de la Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este autorul naturii noastre. De unde rezultă că tot ceea ce e contrar acestor principii este contrar înţelepciunii divine şi, în consecinţă, nu ar putea să fie adevărat. între o raţiune ce vine de la Dumnezeu şi o revelaţie ce vine de la Dumnezeu acordul trebuie să se stabilească în mod necesar[46]. Să spunem, aşadar, că într-adevăr credinţa învaţă adevăruri care par contrare raţiunii; să nu spunem că ea învaţă adevăruri contrare raţiunii. Omul simplu consideră drept contrar raţiunii ca Soarele să fie mai mare decît Pămîntul, dar această propoziţie pare adevărată pentru un savant[47]. Să credem, de asemenea, că incompatibilităţile aparente dintre raţiune şi credinţă se împacă în înţelepciunea infinită a lui Dumnezeu.

Nu sîntem de altfel reduşi la acest act de încredere generală într-un acord a cărui percepţie directă ne-ar scăpa; numeroase fapte observabile nu pot primi o interpretare satisfăcătoare decît dacă se admite existenţa unei origini comune a celor două ordine de cunoaştere ale noastre. Credinţa domină raţiunea, dar nu ca mod de cunoaştere, deoarece ea este, dimpotrivă, o cunoaştere de tip inferior din cauza obscurităţii sale, ci pentru că pune gîndirea umană în posesia unui obiect pe care aceasta

[45] *Cont. Gent.* I, 6. *De verit.,* qu. XIV. art. 10, ad

[46] *Cont. Gent.* I. 7.

[4"] *De verit.,* qu. XIV, art. 10, ad 7.

ar fi în mod natural incapabilă să-1 înţeleagă. Din credinţă pot, aşadar, să rezulte o serie întreagă de influenţe şi acţiuni ale căror consecinţe sînt dintre cele mai importante în interiorul raţiunii înseşi şi fără ca ea să înceteze prin aceasta să fie pură raţiune. Credinţa în revelaţie nu va avea drept rezultat distrugerea raţionalităţii cunoaşterii noastre, ci, dimpotrivă, crearea de condiţii ca ea să se dezvolte complet; la fel cum harul nu distruge natura, ci o vindecă, o fecundează şi o desăvîrşeşte, la fel şi credinţa, prin influenţa pe care o exercită asupra raţiunii ca atare, permite dezvoltarea unei activităţi raţionale mai fecunde şi mai adevărate[48].

Această influenţă transcendentă a credinţei asupra raţiunii este un fapt esenţial, pe care se cuvine să-1 interpretăm corect dacă vrem să lăsăm filozofiei tomiste caracterul propriu. Multe critici îndreptate împotriva acesteia vizează tocmai amestecul de credinţă şi de raţiune pe care pretinde că-1 descoperă aici; or, este la fel de inexact să se susţină că Sfîntul Toma a izolat cele două domenii, sau că, dimpotrivă, le-a confundat. Ne vom întreba puţin mai departe dacă le-a confundat; apare clar încă de pe acum că el nu le-a izolat şi că a ştiut să le menţină în contact într-un fel care nu îl va constrînge ulterior să le confunde[49]. Este ceea ce permite să înţelegem admirabila unitate a operei filozofice şi a operei teologice a Sfîntului Toma. Este imposibil să presupunem că o astfel de gîndire nu este pe deplin conştientă de ţelul ei; chiar în comentariile la Aristotel, ea ştie întotdeauna încotro se îndreaptă, şi se îndreaptă către doctrina credinţei, dacă nu acolo unde explică, cel puţin acolo unde completează şi îndreaptă. Se poate totuşi spune că Sfîntul Toma lucrează cu deplina şi dreapta conştiinţă de a nu face niciodată apel la argumente care nu ar fi strict raţionale, căci dacă credinţa îi însufleţeşte raţiunea, această raţiune care înalţă şi fecundează credinţa nu încetează totuşi să efectueze operaţii pur raţionale şi să afirme concluzii bazate pe simpla evidenţă a principiilor prime comune tuturor spiritelor umane. Teama pe care o mărturisesc unii discipoli ai Sfîntului Toma de a sugera o contaminare posibilă a raţiunii sale prin credinţă nu are, aşadar, nimic tomist; a nega faptul că el cunoaşte şi doreşte această binefăcătoare influenţă înseamnă ca acordul de fapt la care ajunge reconstrucţia sa filozofică şi teologică să fie condamnat să apară drept pur accidental, după cum înseamnă să se manifeste temerea că Sfîntul Toma însuşi nu 1-a înţeles. El este prea sigur pe gîndirea sa pentru a încerca o astfel de teamă. Raţiunea lui

înaintează sub acţiunea binefăcătoare a credinţei, şi el recunoaşte acest lucru, dar constată că, mergînd pe calea revelaţiei, raţiunea pătrunde mai profund şi, ca să spunem astfel, recunoaşte adevăruri pe care ea risca să le conteste. Călătorul condus pe culme de un ghid vede chiar el spectacolul care i se descoperă, iar imaginea pe care o are fiu este mai puţin adevărată pentru că 1-a condus acolo un ajutor exterior. Nu te poţi ocupa mult timp cu studiul operei Sfîntului Toma fără să te<;onvingi că vastul sistem al lumii pe care ni-1 prezintă doctrina lui se construieşte în gîndirea sa pe măsură ce se construieşte doctrina credinţei; cînd afirmă despre credinţă că este un ghid salvator pentru raţiune, amintirea cîştigului raţional pe care 1-a realizat prin credinţă este încă vie în el.

Nu ne vom mira, aşadar, că în ce priveşte mai întîi teologia există loc pentru speculaţia filozofică, chiar cînd este vorba despre adevăruri revelate care depăşesc limitele raţiunii. Fără îndoială — un fapt evident —, ea nu poate pretinde să le demonstreze, şi nici chiar să le înţeleagă, dar, încurajată de certitudinea superioară că acolo există un adevăr ascuns, poate să ne facă să întrevedem ceva cu ajutorul comparaţiilor bine întemeiate. Obiectele sensibile, care constituie punctul de plecare al tuturor cunoştinţelor noastre, au conservat anumite vestigii ale naturii divine care le-a creat, pentru că efectul seamănă întotdeauna cu cauza sa. Raţiunea poate, aşadar, să ne călăuzească spre înţelegerea adevărului perfect pe care Dumnezeu ni-1 va descoperi în patrie[50]. Această constatare limitează rolul ce revine raţiunii cînd realizează lămurirea adevărurilor de credinţă. Ea nu trebuie să-şi asume demonstraţia acestora. A încerca să demonstrezi indemonstrabilul înseamnă'a-1 confirma pe neîncrezător în neîncrederea sa. Disproporţia apare atît de evidentă între tezele pe care considerăm că le demonstrăm şi falsele dovezi pe care li le aducem, încît, în loc să slujim credinţa prin asemenea argumentări, o expunem la ridicol[51]. Dar putem explica, interpreta, aborda ceea ce nu se poate dovedi; în prezenţa acestor adevăruri inaccesibile, putem, aşadar, să-i conducem uşor pe adversarii noştri, putem să arătăm pe ce raţiuni probabile şi pe ce autoritate sigură îşi au ele fundamentul aici, în această lume.

Trebuie mers mai departe şi, adunînd roadele de pe urma tezelor deja expuse, să afirmăm că este loc pentru argumentare raţională chiar în materie de adevăruri inaccesibile raţiunii, apoi pentru o intervenţie teologică in problemele în aparenţă rezervate pur şi simplu raţiunii. Aceasta are obligaţia de a demonstra că este posibil ceea ce ne învaţă revelaţia, adică

[48] *De verii.,* qu. XIV, art. 9, ad 8"\ et art. 10, ad 9m.

[49] Despre acest caracter general al gîndirii tomiste, vezi lucrarea fundamentală a **lui**: J. MARITAIN, *Distinguer pour unii; ou Ies degres du savoir,* Desclee de Brouwer, Paris, 1932.

Cont. Gent. I, 7. *De verii.,* qu. XIV, art. 9, ad 2m.

[M] Vezi aplicaţiile acestui principiu în *Summa theologiae* **I, 46, 2, *Resp.*, şi *Contra** ntiles* I, 8, şi n, 38.

nu conţine nici o imposibilitate sau absurditate în raport cu raţiunea. într-adevăr, am văzut că revelaţia şi raţiunea nu pot să se contrazică; deci, dacă este cert că raţiunea nu poate demonstra adevărul revelat, este nu mai puţin cert că orice demonstraţie aşa-zis raţională ce pretinde să demonstreze falsitatea credinţei se bazează ea însăşi pe un sofism. Oricare ar fi subtilitatea argumentelor invocate, nu trebuie să renunţăm în nici un caz la principiul după care raţiunea nu poate să aibă motive împotriva credinţei pentru că adevărul nu poate fi opus sieşi[52]. Putem, aşadar, întotdeauna să căutăm un sofism într-o teză filozofică ce contrazice învăţătura revelaţiei, căci este cert dinainte că ea ascunde cel puţin unul. Textele revelate nu sînt niciodată demonstraţii filozofice ale falsităţii unei doctrine, dar sînt semnul pentru credincios că filozoful care o susţine se înşală, şi ţine doar de filozofie să o demonstreze.

Cu atît mai mult resursele speculaţiei filozofice sînt cerute de credinţă atunci cînd este vorba de adevăruri revelate care pot fi demonstrate pe cale raţională. Acest corp de doctrine filozofice adevărate, pe care gîndirea umană rar l-ar poseda intact şi complet graţie doar resurselor raţiunii, ea îl construieşte cu uşurinţă, deşi printr-o metodă pur raţională, dacă îi este deja prezentat prin credinţă. Ca şi un copil care înţelege ceea ce nu ar putea să descopere, dar pe care i-1 face cunoscut un profesor, intelectul uman pune stăpînire fără dificultate pe o doctrină căreia o autoritate mai mare decît cea umană îi garantează adevărul. De aici, incomparabila fermitate de care dă dovadă în prezenţa erorilor de toate felurile pe care reaua-credinţă sau ignoranţa le pot produce la adversarii săi; el poate întotdeauna să le opună demonstraţii concludente, capabile să le impună tăcerea şi să restabilească adevărul.

Să adăugăm, în sfîrşit, că nici măcar cunoaşterea pur ştiinţifică a lucrurilor sensibile nu poate lăsa teologia complet indiferentă. Nu că nu ar exista deloc cunoaştere a creaturilor, valabilă pentru ea însăşi şi independentă de orice teologie; ştiinţa există ca atare şi, ca să nu-şi depăşească limitele naturale, ca se constituie în afara oricărei intervenţii a credinţei. Credinţa e însă cea care, la rîndul ei, nu poate să nu o ia în consideraţie. începînd din momentul în care se constituie pentru ea însăşi,
- *Cont. Gent.* I, 1; I, 2, şi I. 9. Toate aceste ajutoare pe care teologul le caută în ştiinţele omeneşti sînt rezumate în cuvintele Sfîntului Toma: „celelalte ştiinţe sînt numite slujitoarele acesteia" *(Sum. theol.* I. 1. 5, *Sed contra).* De unde, formula celebră *philo-sophia ancilla theologiae* „filozofia — slujnica teologiei", ce pare să fie modernă în ce priveşte structura ei literală (ea nu se regăseşte în aceşti termeni la Sfintul Toma), dar care, în ce priveşte sensul, foarte veche. Despre istoria şi semnificaţia ei, se poate consulta cu folos articolul lui Bern. BAUDOUX, O. F. M, *Philosophia «ancilla theologiae»,* in *Antonianum,* voi. XII (1937), pp. 293-326.

teologia nu ar putea în nici un fel să se dezintereseze de aceasta, mai întîi pentru că cercetarea creaturilor este utilă tălmăcirii credinţei, apoi, cum tocmai am văzut, deoarece cunoaşterea naturală poate cel puţin să anihileze erorile referitoare la Dumnezeu[53].

Acestea fiind relaţiile intime care se stabilesc între teologie şi filozofie, nu e mai puţin adevărat că ele constituie două domenii formal distincte. Mai întîi, deşi teritoriile lor ocupă în comun o anumită suprafaţă, totuşi acestea nu coincid. Teologia este ştiinţa adevărurilor necesare mîntuirii, or, nu toate adevărurile sînt necesare pentru aceasta; deci nu este adevărat că Dumnezeu a revelat, cu privire la creaturi, ceea ce noi sîntem capabili să înţelegem prin noi înşine, şi a cărei cunoaştere nu este necesară mîntuirii. Rămîne loc, în afara teologiei, pentru o ştiinţă a lucrurilor naturale, care le abordează în ele însele, pentru ele însele, şi care se subdivide în părţi diferite după genurile lor diferite, pe cînd teologia le consideră pe toate din perspectiva mîntuirii şi în raport cu Dumnezeu[54]. Filozoful studiază focul ca atare, teologul vede în el o imagine a eminenţei divine; este, aşadar, loc pentru atitudinea filozofului alături de cea a credinciosului *(philosophus Jldelis* „filozoful, credinciosul") şi nu trebuie reproşat teologiei că trece sub tăcere un număr mare de proprietăţi ale lucrurilor, precum înfăţişarea cerului sau natura mişcării sale; ele sînt de resortul filozofiei, singura care are obligaţia să le explice. Chiar acolo unde terenul le este comun ambelor discipline, acestea îşi păstrează caracterele specifice care le asigură distincţia. într-adevăr, ele diferă în special prin principiile demonstraţiei, ceea ce le interzice în mod definitiv să se confunde. Filozoful îşi ia argumentele din esenţele lucrurilor şi, în consecinţă, din cauzele proprii ale lucrurilor; ceea ce vom face şi noi în mod constant în cursul acestui studiu. Teologul, dimpotrivă, argumentează plecînd de la cauza primă a tuturor lucrurilor, care este Dumnezeu, şi face apel la trei categorii diferite de argumente care, în nici un caz, nu sînt considerate satisfăcătoare de către filozof, în primul rînd, teologul afirmă un adevăr în numele principiului de autoritate, pentru că ne-a fost transmis şi revelat de Dumnezeu; în al doilea rînd, pentru că, slava lui Dumnezeu cel tară de sfîrşit cere să fie astfel, adică în numele principiului perfecţiunii; în fine, în al treilea rînd, pentru că puterea lui Dumnezeu este infinită[55]. De altfel, de aici nu rezultă că teologia nu merită numele de ştiinţă, dar filozofia exploatează un teren

■"■' *Cont. Gent.* II, 2, şi. îndeosebi, *Suin. theol.* I, 5, ad 2[m].

-[M] *Cont. Gent.* II, 4.

^ *Fidelis autem ex causa prima, ut pută quia sic divinitus est traditum. vel c/uia hoc* ■'" *gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita* „credincios ul însă dintr-o cauză primă, fie pentru că aşa a fost transmis prin harul divin, fie pentru că cedează în faţa slavei lui Dumnezeu, fie pentru că puterea lui Dumnezeu este nemărginită". *Cont. Gent.* II, 4.

care îi aparţine cu adevărat pentru că foloseşte mai presus de orice metode raţionale. Aşa cum două ştiinţe stabilesc acelaşi fapt plecînd de la principii diferite şi ajungînd la aceleaşi concluzii pe căile care le sînt proprii, tot astfel demonstraţiile filozofului, bazate pe principiile raţiunii, diferă *toto genere* „în totalitate" de demonstraţiile pe care teologul le deduce din principii care ţin de credinţă. A doua diferenţă, legată de altfel de prima, nu mai rezidă în principiile demonstraţiei, ci în ordinea care este urmată. Căci în doctrina filozofică, interesată de cercetarea creaturilor în ele însele şi unde se încearcă ridicarea de la creaturi la Dumnezeu, considerarea creaturilor vine prima, iar considerarea lui Dumnezeu, ultima. Dimpotrivă, în doctrina credinţei, care nu examinează creaturile decît în raport cu Dumnezeu, considerentul care vine primul este cel al lui Dumnezeu, şi abia apoi vine cel al creaturilor. De altfel, prin aceasta ea urmează o ordine care, luată în sine, este mai desăvîrşită, pentru că imită cunoaşterea lui Dumnezeu, care, cunos-cîndu-se pe sine însuşi, cunoaşte tot restul[56].

Aceasta fiind situaţia de drept, problema ordinii de urmat pentru a expune filozofia Sfîntului Toma se pune cu şi mai multă acuitate. Am mai spus că în nici una dintre operele sale nu găsim corpusul concepţiilor sale filozofice expuse pentru ele însele şi numai după ordinea raţiunii naturale. Mai întîi, există o serie de opere compuse de Sfîntul Toma după metoda filozofică: acesta sînt comentariile la Aristotel şi un număr mic de opuscule; dar fiecare opuscul ne permite să înţelegem doar un fragment al gîndirii sale, iar comentariile la Aristotel, consacrate lămuririi cîte unui text obscur, nu ne permit să presupunem, decît într-un mod cu totul imperfect, ce ar fi fost o Summă de filozofie tomistă edificată de Sfîntul Toma însuşi, cu geniul lucid ce guvernează *Summa teologică*[51].

[56] *Cont. Gent.* II, 4.

[57] în sens contrar, vezi J. LE ROHELLEC, în *Revue thomiste,* voi. XXI, p. 449. — P. MANDONNET, în *Bulletin thomiste,* voi. I (1924), pp. 135-136. — J. DE TONQUEDEC, *La critique de la connaissance,* 1929, pp x-xi. Aceste ultime obiecţii arată clar unde trebuie căutată neînţelegerea: „A adera în mod servil *(sic)* la acest ordin *(se.* cel al *Summelor),* nu înseamnă desigur a expune *filozofia* aşa cum a conceput-o Sfîntul Toma." De acord, dar înseamnă desigur expunerea *filozofiei lui* în singurul fel în care el însuşi a expus-o. Iar a spune că în *„JSumme,* ordinea urmată pentru expunerile filozofice le este exterioară: *nu ţine de acestea"* înseamnă a uita că problema este de a şti dacă ele nu ţin de aceasta. în sfîrşit, părintele de Tonquedec argumentează ca şi cum filozofia Sfîntului Toma ar trebui expusă în aşa fel încît un debutant să poată învăţa din ea filozofia. Acest lucru nu este mai necesar decît pentru expunerea filozofiei lui Descartes, Spinoza ori a lui Kant. Desigur, întreprinderea este legitimă, dar o introducere istorică în filozofia Sfîntului Toma nu este un manual de filozofie; nu este nici măcar un manual de filozofie tomistă; ar trebui deci să fie scuzabil că este urmată ordinea însăşi pe care a urmat-o Sfîntul Toma d'Aquino.

Apoi, există o a doua serie de opere, între care această *Summă* este tipul cel mai desăvîrşit, care conţine filozofia sa demonstrată în conformitate cu *principiile* demonstraţiei filozofice şi prezentată în conformitate cu *ordinea* demonstraţiei teologice. Ar rămîne, aşadar, de reconstruit o filozofie tomistă ideală luînd din aceste două grupuri de lucrări ceea ce conţin cel mai bun şi redistribuind demonstraţiile Sfîntului Toma în conformitate cu cerinţele unei noi ordini. Dar cine va îndrăzni să încerce această sinteză? Cine va garanta că ordinea filozofică a demonstraţiei astfel adoptate va fi chiar cea pe care geniul Sfîntului Toma ar fi ales-o şi ar fi urmat-o? Cine ne va asigura, îndeosebi, că procedînd astfel nu vom lăsa să ne scape lucrul la care Sfîntul Toma ţinea poate mai mult decît la orice: dovada reală a profitului pe care filozofia îl găseşte în integrarea, în calitate de revelabil, în teologie, în fine, bucuria unei raţiuni care se exprimă în conformitate cu ordinea însăşi în care contemplă Inteligenţele, graţie firului conducător pe care i-1 oferă revelaţia? Prudenţa nu este o virtute de dispreţuit pentru cel care face muncă de istoric. Dar aici este vorba chiar de mai mult. Adevărata chestiune este de a şti dacă putem scoate, fără s-o distrugem, o gîndire filozofică din mediul care i-a dat naştere şi să o facem să trăiască în afara condiţiilor fără de care ea nu ar fi existat niciodată. Dacă filozofia Sfîntului Toma s-a constituit ca revelabilă, atunci a o expune după ordinea teologică înseamnă a-i respecta natura.

Nu rezultă de altfel în nici un fel că adevărul unei filozofii dispuse după această ordine ar fi subordonat celui al credinţei care, chiar din punctul ei de plecare, face apel la autoritatea unei revelaţii divine. Filozofia tomistă este un ansamblu de adevăruri riguros demonstrabile şi ea se poate justifica în mod exact ca filozofie numai prin raţiune. Cînd Sfîntul Toma vorbeşte ca filozof, sînt avute în vedere doar demonstraţiile lui, şi nu contează că teza pe care o susţine apare aşa cum o arată credinţa, pentru că el niciodată nu determină intervenţia ei, şi nu ne pretinde niciodată să determinăm intervenţia acesteia din urmă în dovezile a ceea ce el consideră ca raţional demonstrat. între aserţiunile acestor două discipline rămîne, aşadar, o distincţie strict formală, care se bazează pe eterogenitatea principiilor demonstraţiei, chiar şi atunci cînd ele trimit la acelaşi conţinut; între teologie, care-şi situează principiile în articolele de credinţă, şi filozofie, care cere doar raţiunii ceea ce ne poate face cunoscut despre Dumnezeu, există o diferenţă de gen: *theologia quae ad saeram doctri-nam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philo-sophiae ponitur* „teologia care ţine de învăţătura sacră este diferită ca gen de acea teologie care este considerată o parte a filozofiei"[58]. Şi se

[!] *Sunt. theol.* I, 10, ad 2[n]

poate demonstra că această distincţie generică nu a fost stabilită de Sfîntul Toma ca un principiu ineficient, de care nu mai este cazul să se ţină seama după ce a fost recunoscută. Analiza doctrinei sale, considerată în semnificaţia ci istorică şi comparată cu tradiţia augustiniană al cărei reprezentant — cel mai ilustru de altfel — a fost Sfîntul Bonaventura, arată ce schimbări profunde, ce transformări

incredibil de îndrăzneţe nu a ezitat să ia responsabilitatea satisfacerii cerinţelor gîndirii aristotelice, de fiecare dată cînd el le considera identice exigenţelor raţiunii[59].
Tocmai în acest fapt constă valoarea propriu-zis filozofică a tomis-mului şi care îl face un moment decisiv în istoria gîndirii umane. Pe deplin conştient de toate consecinţele pe care le antrenează o asemenea atitudine, Sfîntul Toma acceptă simultan credinţa şi raţiunea, fiecare cu exigenţele ei proprii. Gîndirea sa nu urmăreşte să instituie pe cît posibil de economic o împăcare superficială în care vor lua loc doctrinele cele mai uşor acordabile cu învăţătura tradiţională a teologiei; el vrea ca raţiunea sâ-şi dezvolte propriul conţinut în toată libertatea şi să manifeste integral rigoarea exigenţelor sale. Filozofia pe care el o propovăduieşte nu este filozofie pentru că e creştină, ci el ştie că filozofia sa va fi cu atît mai mult adevărată cu cît va fi mai creştină şi că va fi cu atît mai mult creştină cu cît va fi mai mult adevărată. Iată pentru ce o considerăm la fel de independentă faţă de Augustin, ca şi faţă de Aristotel. în loc să urmeze pasiv curentul tradiţional al augustinismului, el elaborează o nouă teorie a cunoaşterii, deplasează bazele pe care se sprijineau dovezile existenţei lui Dumnezeu, supune unei noi critici noţiunea creaţiei şi întemeiază sau reorganizează complet edificiul moralei tradiţionale. Iar în loc să urmeze pasiv anstotelismul lui Aristotel, el îi fărîmă de fapt peste tot cadrele şi îl metamorfozează, îmbogăţindu-1 cu un sens nou. Tot secretul tomismului este aici, în acest imens efort de onestitate intelectuală de a reconstrui filozofia pe un astfel de plan, îneît acordul său de fapt cu teologia să apară drept o consecinţă necesară a exigenţelor raţiunii înseşi, şi nu drept rezultatul accidentai al unei simple dorinţe de conciliere.
Acestea ne par a fi contactele şi distincţia care se stabilesc între raţiune şi credinţă în sistemul Sfintului Toma d'Aquino. Ele nu pot nici să se contrazică, nici să se ignore, nici să se confunde; raţiunea va justifica în zadar credinţa, niciodată nu o va transforma în raţiune, căci, din momentul în care credinţa ar fi capabilă să abandoneze autoritatea în favoarea demonstraţiei, ea ar înceta să creadă pentru a şti; iar credinţa

Introducere

în zadar va mişca din afară sau va ghida din interior raţiunea, căci niciodată raţiunea nu va înceta să fie ea însăşi, deoarece, din momentul în care ar renunţa să furnizeze dovada demonstrativă a ceea ce ea propune, s-ar renega şi s-ar da în lături imediat pentru a face loc credinţei. Aşadar, inalienabilitatea însăşi a esenţelor proprii le permite-s^ se ajute una pe cealaltă fără sâ se contamineze; dar noi nu trăim într-o lume a esenţelor pure, iar complexitatea acestei ştiinţe concrete care[1] este teologia poate să le includă şi pe una, şi pe cealaltă, subordonîndu-le unităţii unuia şi aceluiaşi scop. Căpătînd atributele revclabilului, filozofia nu abdică cu nimic de la raţionalitatea sa esenţială, ci îi înalţă utilizarea la perfecţiunea absolută.
Se înţelege că, privit sub acest aspect şi ca o disciplină care ştie chiar de aici de pe pămînt despre Dumnezeu tot ceea ce raţiunea naturală poate să ştie, studiul înţelepciunii filozofice apare la Sfîntul Toma ca o ştiinţă divină. Aristotel o spusese deja, dar Sfîntul Toma o reia într-un sens cu totul nou. Transpusă prin grija sa pe planul revelabilului, ea participă de acum înainte la atributele înţelepciunii teologice, despre care Sfîntul Toma ne spune că este în acelaşi timp cea mai desăvîrşită, cea mai sublimă şi cea mai utilă dintre cunoştinţele pe care omul le poate dobîndi în această viaţă. Cea mai desăvîrşită, pentru că, în măsura în care se dedică studiului înţelepciunii, omul participă încă de aici de pe pămînt la adevărata beatitudine. Cea mai sublimă, pentru că omul înţelept se apropie într-un fel de asemănarea divină, Dumnezeu întemeind toate lucrurile pe înţelepciune. Cea mai utilă, pentru că ea conduce la împărăţia eternă. Cea mai mîngîietoare, pentru că, după cuvîntul Scripturii *(înţelepciunea lui Solomon* VIII, 16), dialogul cu ea nu are deloc amărăciune, iar practicarea acesteia nu duce la tristeţe; în ea nu se găseşte decît veselie şi bucurie[60].
Fără îndoială că anumite spirite, sensibile numai, ori mai ales, la certitudinea logică, vor contesta făţiş excelenţa cercetării metafizice. Ele vor prefera investigaţiilor care nu se declară total neputincioase, chiar în prezenţa incomprehensibilităţii, concluziile sigure ale fizicii ori matematicii. Dar cunoaşterea nu este pusă în valoare numai de certitudinea sa, ci de însuşi obiectul ei. Spiritelor obsedate de setea

de divinitate, în zadar li se vor oferi cunoştinţele cele mai certe cu privire la legile numerelor sau la structura universului. îndreptîndu-şi atenţia către un obiect care se sustrage cunoaşterii lor, acestea se străduiesc să ridice un colţ al vălului, foarte fericite sâ perceapă, uneori chiar în întunericul cel mai dens, cîteva raze ale luminii eterne care îi va lumina într-o zi. Acelora

[>/>] Am dezvoltat acest punct in lucrarea noastră *Etudes de philcsophie medievale,* Strasbourg, 1921: *La signifuxition historiuue du thomisme.* pp. 95-124.

■'"' *Cont. Cent.* I, 2.

li se par mai dezirabile cele mai slabe cunoştinţe cu privire la realităţile cele mai înalte celor mai complete certitudini cu privire la cele mai mărunte obiecte[61]. Atingem aici punctul în care se împacă extrema neîncredere cu privire la raţiunea umană, chiar dispreţul de care uneori Sfîntul Toma dă dovadă, cu gustul atît de viu pe care îl va păstra întotdeauna pentru discuţia dialectică şi pentru raţionament. Atunci cînd este vorba să abordeze un obiect a cărui esenţă însăşi îl face inaccesibil, raţiunea noastră se dovedeşte neputincioasă şi deficientă în toate resorturile. De această insuficienţă, nimeni n-a fost convins mai mult ca Sfîntul Toma. Iar dacă, fără a ţine seama de toate acestea, el aplică neobosit acest instrument fragil obiectelor celor mai nobile, acest lucru se datorează faptului că de fapt cele mai confuze cunoştinţe, şi cele care de-abia ar merita numele de cunoştinţe încetează să fie demne de dispreţ cînd au ca obiect esenţa infinită a lui Dumnezeu. Simple presupuneri, comparaţii care să nu fie total inadecvate, iată din ce izvorăsc bucuriile noastre cele mai pure şi mai profunde. Suprema fericire a omului în această lume este să anticipeze, oricît de confuză ar putea să fie, imaginea nemijlocită a Fiinţei.

II. — Filozoful şi credinciosul

O filozofie este în primul rînd un filozof, iar această evidenţă nu se schimbă nici cînd filozoful este în primul rînd un teolog. Tomismul nu se înţelege cu adevărat atîta vreme cît nu se simte prezenţa Sfîntului Toma însuşi, sau mai degrabă a fratelui Toma înainte de a fi devenit un sfînt sărbătorit în calendar, pe scurt omul cu temperamentul, caracterul, sentimentele, gusturile şi chiar pasiunile sale. Căci a avut cel puţin una. La nivelul naturii umane pur şi simplu, Toma a avut pasiunea înţelegerii. Ştim cu toţii că omul este o fiinţă raţională, dar, o dată spus acest lucru, nu ne mai preocupă. E de la sine înţeles, nu mai vorbim despre acest lucru.

Deşi mirarea este începutul filozofiei, putem spune că, dimpotrivă, la Sfintul Toma tocmai mirarea primă şi fundamentală, originea tuturor celorlalte, e cea despre care este fără doar şi poate adevărat să spunem că nu a revenit niciodată. Pentru el, a fost totdeauna subiect de uimire că există fiinţe inteligente şi, cum spune el, intelecte. Nu se poate înainta nici un pas în doctrina sa dacă se pierde din vedere că autorul său trăieşte

[61] *Sum. theol.* I, 1, 5 ad l[m]. *Ibid,* \\ IP"\ 66, 5, ad 3[m], *Sup. lib. de Causis,* lect. I, în *Opuscula omnia,* ed. P. Mandonnet, voi. I, p. 195. Cf. ARJSTOTEL, *De partibus animalium* I, 5, traducere [în limba franceză — *n. ed.}* şi comentariu de A. BREMOND, S. I., *Le dilemme aristotelicien,* G. Beauchesne, Paris, 1933, pp. 14-15.

într-o perpetuă admiraţie că este dotat cu inteligenţă şi raţiune. El ştie că filozofii înşişi se mirau, iar faţă de acest lucru nu încearcă nici o surpriză. Dimpotrivă, el consideră firesc că Aristotel a conceput intelectul agent ca fiind de natură cvasidivină şi că Alexandru din Afrodisia, Avicenna şi Averroes au făcut din ea, fiecare în felul său, o Substanţă Separată la care omul poate chiar să participe, dar pe care nu o posedă. Cu atît mai puţin se miră că Sfintul Augustin a făcut din Dumnezeu Soarele spiritelor şi că, printr-un artificiu mai mult ingenios decît solid, discipolii creştini ai lui Aristotel, printre care episcopul Guilelmus al Parisului, au arătat că Dumnezeu însuşi este intelectul agent. în ce-1 priveşte, el gîndeşte altfel, dar tocmai de aici se naşte uimirea sa: este aproape prea frumos pentru a fi adevărat ca intelectul să fie al individului care îl posedă şi care cunoaşte prin el. Trebuie să existe un mister aici, şi se va vedea că acest fapt aparent atît de simplu ascunde într-adevăr misterul misterelor, pentru că raţiunea de a fi a creării omului este, pentru om, prima dintre toate, şi doar natura lui de substanţă intelectuală deţine cheia. Să arătăm cîteva semne ale înaltului respect pentru inteligenţă în scrierile Sfîntului Toma. Cea mai vizibilă este poate admiraţia profundă, afectuoasă chiar, pe care o încearcă întotdeauna cu privire la marii filozofi *ista praeclara ingenia* „aceste spirite ilustre" şi, în mod special, pentru Aristotel. Este dificil de regăsit acest sentiment la cei care, mai mult savanţi decît filozofi, nu

văd în el decît reprezentantul unei astronomii şi al unei fizici învechite. Totuşi, doar dacă nu credem că au creat aproape singuri toată ştiinţa modernă, cum a făcut Descartes pentru, matematici, cei care consideră că Aristotel e un pedant trebuie cel puţin să înţeleagă ce înaltă mărturie depun scrierile sale pentru miraculoasa putere a intelectului uman. Pe el îl vedea în primul rînd Sfîntul Toma la lucru şi acestuia îi aducea omagiu în enciclopedia Filozofului.

Un al doilea semn al aceluiaşi respect pentru demnitatea deosebită a intelectului este dat de faptul că, dintre toate fiinţele cunoscute de noi la nivelul experienţei sensibile, contemplarea adevărului este o operaţie de care numai omul este capabil şi care numai lui îi este proprie. E tocmai ceea ce citim în *Contra Gentiles* III, 37: *Haec enim sola opera-tio hominis est sibipropria, et in qua nullo modo aliquod aliud commu-nicat* „Această unică activitate este proprie omului şi în ea nicicum nu intervine şi altceva".

Un al treilea semn este că, după Sfîntul Toma, participarea la cunoaşterea intelectuală face din om o fiinţă spirituală comparabilă celor mai înalte creaturi pe care le-a zămislit Dumnezeu. Omul este un compus din suflet şi corp, îngerul este un spirit pur şi, în această calitate, este mai desăvîrşit decît omul. îngerii sînt spirite mai nobile decît noi, cu toate

acestea şi noi sîntem spirite; iar Dumnezeu e şi el spirit. Cunoaşterea intelectuală a adevărului este, aşadar, singura operaţie ce se regăseşte în acelaşi timp la Dumnezeu, la înger şi la om; e singura, dar le este comună: *hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est* „Numai aceasta cu privire la operaţiile mentale ale oamenilor despre Dumnezeu şi despre diverse esenţe"[62]. S-a atras atenţia cu putere că este periculos ca omul să fie conceput ca un fel de înger inferior. într-adevăr, omul e o substanţă intelectuală, îngerul este un intelect. Nu ar trebui totuşi uitat nici faptul că omul, îngerul şi Dumnezeu formează în gîndirea Sfîntului Toma un grup cu totul distinct de orice altceva, tocmai pentru că ei sînt dotaţi cu cunoaştere intelectuală, şi sînt singurii în această situaţie. Cu o structură doctrinară diferită, tomis-mul rămîne sub acest aspect fidel spiritului augustinismului: nu admite nici o substanţă intermediară între om şi Dumnezeu; cu excepţia lui Dumnezeu, nu există nimic mai mare decît gîndirea raţională: *nihil subsistem est maius mente raţionali, nisi Dens* „cu excepţia lui Dumnezeu, nu există nimic mai măreţ decît mintea înzestrată cu raţiune"[63]. Noţiunea omului plămădit după chipul lui Dumnezeu îşi găseşte aici întreaga ei semnificaţie.

Noţiunea de imagine este în centrul antropologiei tomiste, inclusiv în epistemologia sa. după cum cea a fiinţei este în centrul metafizicii. Aceasta nu e o invenţie a lui. Aici, ca şi în alte părţi, el nu face decît să reînnoiască o tradiţie şi să fructifice o moştenire. Teologia occidentală îi transmite învăţătura Simţului Augustin[64] şi a Sfîntului Bernard din Clairvaux; teologia orientală i-o transmite pe cea a lui Dionisie Areopa-gitul, Grigore al Nyssei şi a marilor Capadocieni. Ceea ce, negreşit, este nou în teologia tomistă a imaginii este interpretarea tehnică a noţiunii, cu consecinţa care rezultă de aici: apropierea mai strînsă ca niciodată a înrudirii esenţiale a omului cu Dumnezeu.

Expresia pe care o foloseşte Sfîntul Toma şi pe care o reia cu insistenţă este că omul şi Dumnezeu sînt, într-un anume sens, de aceeaşi *specie.* în ce sens e adevărat acest lucru? Pentru a defini o fiinţă, i se fixează genul şi diferenţa specifică. Aceasta din urmă se ia de la diferenţa ultimă, cea care precizează obiectul ca aparţinînd unei anumite specii, şi nu alteia. în cazul omului, această diferenţă ultimă este raţiunea. Pe de altă parte, există asemănare specifică între imagine şi modelul său. Dar acest fapt nu este adevărat despre orice similitudine. De

exemplu, omul este, ca şi Dumnezeu, iar în această calitate îi seamănă, dar el nu este imaginea lui Dumnezeu mai mult decît sînt celelalte fiinţe. De asemenea, omul trăieşte, iar prin aceasta îi seamănă lui Dumnezeu, dar, deşi este mai apropiată, această asemănare cu Dumnezeu îi este comună şi cu a celorlalte fiinţe vii; ea nu face din om o imagine a lui Dumnezeu. Pentru a o găsi, trebuie să ajungem pînă la.diferenţa ultimă care face din om o specie distinctă în cadrul animatelor. Rezultă, cum am spus-o, înţelegerea şi cunoaşterea raţională. Omul este făcut după imaginea lui Dumnezeu pentru că omul este inteligent şi pentru că Dumnezeu este inteligent[65]. Am spus bine, *după* imaginea, căci singura imagine adevărată a lui Dumnezeu este generată, nu creată: este Cuvîn-tul. Imaginea în sine şi perfectă a Tatălui. Omul nu face decît să se apropie de modelul său divin, care îi este în aceeaşi măsură cauză şi scop, prin aceea că, în felul său şi pe treapta sa, el este şi o substanţă intelectuală, între om şi Dumnezeu nu există, aşadar, comunitate de fiinţă, nici chiar comunitate de specie (căci

Dumnezeu nu este inclus într-o specie) ci, în măsura speciei sale, omul este imaginea lui Dumnezeu. Este ceea ce exprimă Sfîntul Toma cînd afirmă că există *similitudo speciei* „asemănare de specie" între om şi Dumnezeu[66]. Astfel înţeleasă, similitudinea imaginii exprimă nu o unitate de fiinţă, ci o unitate a felului de a fi, pe scurt, o unitate a calităţii[67]. Aceste noţiuni sînt atît de puţin comune, îneît ele au fost adesea uitate, chiar de interpreţii Sfîntului Toma d'Aquino.

(': Aceste texte se găsesc in *Contra Gentiles* III, 37.

h)' Sum. theol. I, 16. ad l[m].

[64] Augustin. *Lib. 83 quciest..* qu. 51, citată de Sfîntul Toma, *Sum. theol.* I, 93, 2, *Resp.*

[65] Augustin, *Lib. 83 qnaest.,* qu. 51, citată de Sfîntul Toma, *Sum. theol.* I, 93, 2, *Resp.*

[66] *In sola creatura raţionali invenitur similitudo Dei per modum imaginis... Id autem in quo creatura raţionalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens... Imago autem repraesentat secundum similitudinem speciei, ut supra (art.2) dictum est... Nam quan-tum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodam-modo ad repraesentationem specieipertingere, inquantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit. ut supra dictum est*.,numai în creatura raţională se află asemănarea cu Dumnezeu ca imagine... Acel lucru însă prin care creatura raţională le întrece pe celelalte creaturi este intelectul sau mintea... Imaginea msă prezintă în conformitate cu asemănarea speciei, după cum s-a spus mai sus (art. 2)... Căci atunci cînd se referă la asemănarea cu natura divină, creaturile raţionale par într-un fel să ajungă să reprezinte specia, în măsura în care-1 imită pe Dumnezeu, nu numai prin aceea că există şi trăiesc, dar chiar şi prin faptul că posedă raţiune, după cum s-a spus mai sus". *Sum. theol.* I, 93, 6, *Resp. — ad rationem imaginis pertinet aliqualis i'epraesentatio speciei* „de raţionalitatea imaginii ţine un fel de reprezentare a speciei". *vp. cit.* I, 93, 7, Resp. *imago importat similitudinem utcumque pertmentem ad speciei [re]praesentationem. Op. cit.* I, 93. 8, *Resp.* Să notăm clauzele atenuante: *quodammodo. aliqualis. utcumque* „într-un anume fel, un fel de. oricum". într-adevăr nu este vorba decît de o „unitate de similitudine a speciei".

Unum in qualitate similitudinem causat „ceea ce este identic în calitate produce asemănarea", *Summa theologiae* I, 93, 9. Cf. *In Metaph.,* lib. V, lect. 17.

Trebuie recunoscut că ele sînt destul de subtile. Cea mai importantă e în mod deosebit, căci ea cere să se reprezinte un raport al omului faţă de Dumnezeu astfel încît, prin specia însăşi care îi este proprie (fiinţă raţională) omul să fie asemănător lui Dumnezeu, care nu este în nici o specie. Vom avea nenumărate ocazii să vedem că întotdeauna este aşa, căci toate raporturile sînt între lucruri şi Dumnezeu, şi nu invers. Acest gen de raporturi poate fi gîndit, dar nu poate fi reprezentat; totuşi, este esenţial să-1 gîndim, căci această „asemănare specifică" a omului cu Dumnezeu este pentru Sfîntul Toma tocmai sensul cuvîntului dumnezeiesc *Facia-mus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* „să-1 facem pe om după chipul şi după asemănarea noastră" (cf. *trad. rom. cit.:* „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră") (Gen. I, 26). Orice creatură este după asemănarea cauzei sale, dar numai omul este după imaginea sa; intelectul este imaginea însăşi a lui Dumnezeu în el.

De aici, se descoperă privirii noastre adevăruri multiple. Toată epistemologia şi tot intelectualismul Sfîntului Toma îşi găsesc aici originea şi justificarea. Ele i se reproşează adesea ca urme de păgînism, de naturalism, precum şi ca lipsă de spirit religios. Dimpotrivă, Sfîntul Toma nu pune nimic mai presus pentru că vede în intelect urma imprimată de Dumnezeu pe imaginea sa: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* „însemnatu-s-a peste noi lumina chipului Tău, Doamne" (cf. *trad. rom. cit.:* „Dar s-a însemnat peste noi lumina feţei Tale, Doamne!") (Ps. IV, 7). Pentru Sfîntul Toma, aceste cuvinte exprimă exact sensul celor prin care omul este după imaginea lui Dumnezeu. Doctorul Comun merge atît de departe în acest sens, încît, într-una dintre remarcile făcute în trecere, şi care merg totuşi în adîncimea lucrurilor, el ajunge să spună că principiile raţiunii ne sînt în mod firesc înnăscute, căci Dumnezeu este creatorul naturii noastre, de unde trage uluitoarea concluzie că „înţelepciunea divină conţine înseşi aceste principii"[68]. Consecinţă uimitoare, într-adevăr, dacă stăm să ne gîndim, dar stăm oare să ne gîndim? Fiecare concluzie adevărată cunoscută de om este garantată în adevărul ei prin faptul remarcabil că principiile din care spiritul nostru o obţine, sau care o garantează, se găsesc deja în gîndirea lui Dumnezeu. înţelepciunea lui garantează principiile înţelepciunii noastre: *haec ergo principia etiam divina sapientia continet* „aşadar, aceste principii se află în chiar înţelepciunea divină". Adevărul ştiinţei şi filozofiei îşi găseşte, aşadar, în Dumnezeu fundamentul său ultim.

Prin aceasta se explică surprinzătorul pasaj al comentariului la Cartea lui Iov, în care, exasperat de relele pe care le îndură, acest sfînt

personaj declară pe neaşteptate: „Vreau să vorbesc cu Dumnezeu." Nu există comentatori moderni care să nu se oprească surprinşi înaintea acestui *cum Deo disputare cupio* „vreau să discut cu Dumnezeu". Ce îndrăzneală! se consideră, dacă nu este cumva un simplu mod de a vorbi. Doar că sigur nu este. Sfîntul Toma traduce mai întîi sentimentul comun observînd că remarca lui Iov părea

nepotrivită, aşa cum ar fi o discuţie a omului cu Dumnezeu, a cărui perfecţiune o întrece cu atît de mult pe cea a creaturii sale: *Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit* „părea însă că discuţia omului cu Dumnezeu este necuvenită, din pricina perfecţiunii prin care Dumnezeu îl întrece pe om". Dar, adaugă imediat comentatorul, „inegalitatea dintre interlocutori nu afectează cu nimic adevărul a ceea ce spun ei; dacă ceea ce spune cineva este adevărat, nimeni nu poate să-1 învingă, oricine ar fi opozantul său în discuţie". Să reţinem acest principiu remarcabil: *cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet* „cînd cineva vesteşte adevărul, el nu poate fi învins, indiferent cu cine s-ar afla în dezbatere"[69]. Fără să stăruim asupra acestor afirmaţii mai mult decît îngăduie contextul, este greu să nu simţim climatul de încredere şi de admiraţie pe care le creează în jurul raţiunii. Sfîntul Toma i-a consacrat un fel de cult. Cuvîntul nu e exagerat, pentru că fiecare dintre tezele pe care tocmai le-am evidenţiat mai sus are drept urmare sublinierea originii ei divine, a asemănării ei divine, privilegiul pe care aceasta îl posedă de a crea un fel de înrudire între om, înger şi Dumnezeu. Pentru a ne pătrunde de spiritul tomismului, ar trebui mai întîi să reuşim să împărtăşim uimirea pe care a încercat-o întotdeauna Sfînrul Toma înaintea unei raţiuni al cărei adevăr este destul de sigur de el însuşi pentru a îndrăzni să se afirme în faţa lui Dumnezeu însuşi, pentru că principiile pe care se întemeiază sînt aceleaşi în creatură şi în creator. Nu ne putem imagina o exprimare mai frapantă a încrederii în puterea raţiunii.

La drept vorbind, există totuşi în gîndirea Sfîntului Toma o încredere chiar mai mare, absolută; este cea pe care o acordă adevărului credinţei. Desigur, credinţa este lipsită de evidenţa raţională proprie certitudinii ştiinţei şi filozofiei. Judecata nu îşi dă asentimentul la adevărurile de credinţă decît sub acţiunea voinţei, care se substituie aici evidenţei deficitare. In ea însăşi, credinţa este o cunoaştere inferioară celei obţinute prin raţiune; dovada este că ea e chemată să să se încline într-o zi la vederea celor pe care azi le afirmă fără să le vadă. Nu se poate imagina o beati-

[68] *Contra Gentiles* I, 7.

[6]" *In lob,* cap. 13, iect. 2; ed. Frette, voi. 18, p. 90; pasajele Scripturii vizate în special smt Iov XIII, 3 şi 13-22.

tudine cerească constînd într-o cunoaştere de genul celei pe care o dă credinţa[70]. Totuşi, oricare i-ar fi motivele, ea participă în cele din urmă la certitudinea de neclintit a adevărului dumnezeiesc la care aderă. Dacă un credincios ştie de ce crede, el se ştie participant la certitudinea cunoaşterii pe care Dumnezeu o are despre el însuşi. Oricav? ar fi încrederea omului în evidenţa raţiunii, cea pe care o are în evidenţa ştiinţei dumnezeieşti nu poate fi decît cu atît mai puternică. Fără îndoială, el nu o percepe, dar pentru că aderă la reprezentarea pe care o are Dumnezeu, certitudinea pe care o obţine este mai puternică chiar decît cea pe care o recunoaşte principiilor prime ale raţiunii: *magis enim fidelis etfirmius assentit his quae sunt fidel quam etiam primis principiis rationis* „căci credinciosul se declară mai ferm de acord cu aceste principii ale credinţei decît cu principiile prime ale raţiunii"[71].

Care este obiectul acestei cunoaşteri de credinţă? Mai presus de orice, este adevărul revelat de Dumnezeu oamenilor pentm a le permite să-şi atingă ţelul lor ultim, beatitudinea: *ii lud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur* „acela în permanenţă şi de la sine se referă la obiectul credinţei, prin care omul năzuieşte către beatitudine"[72]. Această beatitudine este viziunea beatifică, adică contemplarea lui Dumnezeu faţă în faţă pentru veşnicie. Disproporţia dintre om şi Dumnezeu este atît de marc, înelt nici chiar filozofii greci nu au putut să conceapă posibilitatea acestui destin al omului. Ideea le-a părut fără îndoială absurdă. Poate că ei aspirau nedesluşit şi fără să ştie la această beatitudine, dar ştiau foarte bine că era inaccesibilă puterilor firii omeneşti; şi, cum noţiunea unei lumi supranaturale creştine le era necunoscută, li s-a părut puţin înţelept să aspire la aceasta. Scopul revelaţiei este să facă accesibilă omului această beatitudine divină prin revelarea cunoaşterii supranaturale pe care doar raţiunea naturală nu ar putea-o descoperi.

în ce sens ne pune revelaţia în posesia unei cunoaşteri *supranaturalei* Cum s-a spus mai sus, este o învăţătură sfintă — sacră, religioasă — mai întîi în sensul că vine de la Dumnezeu, apoi, pe cale de consecinţă, în sensul că, în loc să constea din certitudini cunoscute în lumina raţiunii naturale, care este cea a propriului nostru spirit, revelaţia comunică în limbaj uman ceva despre cunoaşterea pe care Dumnezeu o are despre

[70] *Contra Geutiles* III, 40: *Quod felicitas humana non consista in cognitione Dei quae habetur per fldem* „pentru că fericirea oamenilor nu constă în cunoaşterea lui Dumnezeu; ea se dobîndeste prin credinţă".

[71] *In I Sent.,* Prolog., qu. I, a. 3, quaestiuncula 3, Sol.
[72] *Sum. theol.* II[a] II[ac], qu. 2, a. 4. ad l[m].

sine însuşi. Nu văd eu însumi adevărul a ceea ce cred, dar, sub acţiunea voinţei mele care ţine locul evidenţei absente, intelectul meu îşi dă asentimentul la adevărul despre Dumnezeu cunoscut de Dumnezeu însuşi si care mi-1 comunică prin cuvîntul său în mod obscur, neclar, ca pe o reflectare*. Certitudinea credinţei este mult mai solidă în mine decît cea a ştiinţei deoarece ştiu că obiectul asentimentului meu este o viziune dumnezeiască a adevărului, sau mai curînd însuşi acest adevăr divin. Sînt chiar mult mai sigur de adevărul pe care îl ştie Dumnezeu decît pot fi de orice adevăr omenesc, şi chiar de evidenţa principiilor.
Acest caracter *sfint* sau *sacru* al cunoaşterii credinţei o pune pe aceasta într-o ordine separată de cea a filozofiei. Filozofii au şi ei o teologie; ei o numesc chiar ştiinţă divină, pentru că obiectul ei este Dumnezeu, dar este Dumnezeu ca răspuns la întrebările pe care raţiunea şi le pune asupra lumii şi ca primă cauză cunoscută luminii naturale a intelectului. Teologia teologului creştin este complet diferită. Ea diferă nu numai printr-o diferenţă specifică — ca o specie diferită de o altă specie de teologie în sînul aceluiaşi gen care le-ar conţine şi pe una, şi pe cealaltă - -, ci şi printr-o diferenţă generică. Or, trebuie să ne amintim faptul că diferenţa de la gen la gen este extremă; ceea ce se predică despre două obiecte generic diferite este obiectul unei predicaţii deloc univoce, nici chiar analoge, ci echivoce. Adică, Dumnezeu despre care vorbesc cele două teologii e specific diferit. Teologia lui Aristotel poate desigur să se numească, şi într-adevăr să fie, o ştiinţă divină, ea e doar prin obiectul său; prin substanţa ei, rămînc o cunoaştere omenească a divinităţii, o *humana doctrina de Deo* „o învăţătură omenească despre Dumnezeu", nu o *sacra doctrina* „doctrină sacră", participare a omului, prin credinţă, la cunoaşterea pe care Dumnezeu o are despre Dumnezeu. Să ne reamintim: *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ah illa theologia quae pars philosophiae ponitur* „teologia care ţine de doctrina sacră este diferită ca gen de acea teologie care este considerată o parte a filozofici"[73].
O consecinţă nemijlocită a aceluiaşi principiu priveşte natura teologiei filozofice înseşi. Simplă cunoaştere a lui Dumnezeu de către om, ea nu-1 ridică pe om deasupra lui însuşi, ea nu slujeşte întru nimic la mîntuirea 'ui. Iar acest lucru este adevărat despre orice cunoştinţă referitoare la Dumnezeu. Oricare i-ar fi obiectul, firesc accesibil raţiunii naturale
Cf. I Cor. 13, 12: *per speculum et in aenigmate* „ca într-o oglindă şi în mod neclar" (oglinzile erau realizate în Antichitate din metal lustruit; de aici, relativa lor ■^perfecţiune) - *n. red.*
'- Sum. theol. I, 2, 1, ad 2™.

L

TOMISMUL
(revelabile) sau transcendent raţiunii *(revelatum),* teologia filozofică, încununare a metafizicii, rămîne esenţialmente omenească în ce priveşte' originea sa şi conţinutul ei. Iată de ce, din punctul de vedere al mîn-tuirii, este necesar să credem toate adevărurile referitoare la Dumnezeu, chiar şi cele pe care raţiunea le poate cunoaşte. Nici o speculaţie pur raţională nu ni le poate face cunoscute în felul în care trebuie cunoscute astfel încît cunoaşterea lor să fie mijloc de mîntuire.
Această chestiune este locul a nenumărate neînţelegeri. Sfîntul Toma arată, este adevărat, că este imposibil să ştii şi să crezi acelaşi lucru în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Doar că, de fapt, ceea ce ştiu şi ceea ce cred nu este niciodată exact acelaşi lucru şi nu este niciodată cunoscut sub acelaşi raport. Să presupunem că un filozof a demonstrat existenţa unui Prim Motor Imobil: din moment ce ştie că acest lucru există, el nu mai poate crede în existenţa lui. Dar dacă Dumnezeu îi revelează omului propria lui existenţă, el nu revelează existenţa unui prim motor imobil, ci ne învaţă el însuşi personal despre propria lui existenţă şi ne îngăduie să participăm, prin credinţă, la cunoaşterea pe care o are el însuşi despre acest lucru. Se vede de ce vorbeşte aici Sfintul Toma de *genuri* distincte; diferenţa lor nu este de grad, ci de ordin, ea fiind astfel încît nu se poate trece de la un ordin la altul extinzînd pur şi simplu pe unul pînă la capătul său. Nu există demonstraţie filozofică posibilă a

existenţei lui Iahve, nici a lui Isus Cristos Fiul lui Dumnezeu Mîntui-torul. Scriptura nu revelează existenţa unui Dumnezeu, ci pe cea a adevăratului Dumnezeu, care se face cunoscut personal omului pentru a stabili cu el şi cu poporul său un contract a cărui iniţiere el singur o poate avea şi căruia doar el îi poate fixa termenii. Demonstraţia filozofică a existenţei unui Dumnezeu se încorporează teologiei în măsura în care, prin ea, noi dobîndim o anumită înţelegere a credinţei; teologia filozofică se integrează celeilalte ca un mijloc scopului său, dar intelecţia credinţei rămîne inteligenţă, ea nu devine niciodată credinţă. Ştiu că există un Dumnezeu, dar cred în existenţa Celui care îmi spune că există, şi cred acest lucru pe cuvîntul său. A crede adevăruri pe care filozofia poate, într-un sens, să le demonstreze nu înseamnă să crezi cu o credinţă divină în concluziile filozofiei, ceea ce este într-adevăr contradictoriu şi imposibil, ci înseamnă să consimţi la orice adevăr privitor la Dumnezeu, demonstrabil ori nu, a cărui cunoaştere este necesară mîntuirii, de exemplu că el este unic şi necorporal: *Necesse est credere Deum esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophia probantur* „trebuie să credem că Dumnezeu este unic şi imaterial, lucru pe care filozofia îl demonstrează prin raţiune naturală". De asemenea: *necessarium est homini accipere per modum fidei, non solum ea quae*

sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt e necesar ca omul să primească pe calea credinţei nu numai pe cele care sînt mai presus de raţiune, dar chiar şi pe cele care pot fi cunoscute pe calea raţiunii"[74].

Tocmai la acest nivel al concretului uman se pune problema raporturilor dintre credinţă şi raţiune pe care în zadar ne străduim să o punem în termeni de esenţe abstracte, deci inconciliabile prin definiţie. Revelaţia nu este o simplă dezvăluire a adevărului care ajută la mîntuire, ci este o invitaţie la mîntuire. Dumnezeu face chiar mai mult decît să-1 invite pe om la beatitudine pe care o va găsi în el revelîndu-i mijloacele asupra autorităţii sale confirmate prin miracole, el ne zoreşte interior să-i acceptăm invitaţia: *Iile qui credit habet sufficientem inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quodplus est, interiori instinctu Dei invitantis* „cel care crede are suficientă convingere pentru a crede; căci este convins de autoritatea doctrinei sacre, confirmată prin miracole şi, ceea ce este încă mai mult, prin impulsul interior al lui Dumnezeu, care ne cheamă la el"[75]. Actul de credinţă este acceptarea acestei invitaţii de către noi.

Această doctrină este bazată pe învăţătura Sfînrului Pavel, Evr. XI, 6: *Sine fide impossibile est plăcere Deo* „Fără credinţă, este cu neputinţă să fim plăcuţi lui Dumnezeu" („Fără credinţă, dar, nu este cu putinţă să fim plăcuţi lui Dumnezeu" — *trad. rom. cit.);* de asemenea, *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quod inquirentibus se remunerator est* „Cel care se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că el există şi că-i răsplăteşte pe cei care-1 caută" („[căci] cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este şi că Se face răsplătitor celor care II caută" — *trad. rom. cit.).* Nu te poţi apropia de Dumnezeul mîntuirii decît dacă, în acelaşi timp, crezi că el există şi că el îi răsplăteşte pe cei ce-1 caută. Credinţa în Dumnezeu mîntuitorul implică, aşadar, dorinţa de a-1 căuta şi de a-1 găsi. Credinţa e dorinţa, iubirea binelui care n cheamă. Iată de ce prezenţa credinţei în intelect îi va modifica în mod necesar demersurile, nu pentru a le schimba natura, ci pentru a le suscita: „Cînd voinţa unui om este pregătită să creadă, el iubeşte adevărul pe care îl crede, vrea să-1 înţeleagă, îl supune deci reflecţiei sale *{et super ea excogitat* „şi se gîndeşte la el") şi, dacă poate găsi anumite argumente in favoarea acestuia, şi le însuşeşte."[76] Nimic nu s-ar putea invoca mai explicit în favoarea cunoaşterii teologice a lui Dumnezeu decît ceea ce

[74] *Op. cil.,* II[a] II[a<;], 2, 4, *Sed contra* şi Resp.

[75] Op. c/X, II[a] II[ac], 2, 9, ad 3[m].

[16] *Op. cit.,* II, [qu]. 2, a. 10, Resp.

atîţia filozofi moderni îi reproşează că este: un exerciţiu al raţiunii dominat de dorinţa de a justifica o credinţă. Cei care vor să-şi păstrezel dreptul de a se numi tomişti, eliminînd din doctrină această influenţă, j exercitată de voinţa de a înţelege credinţa, asupra intelecţiei pe care o obţine intelectul, se prevalează de un titlu la care nu au dreptul. Este : adevărat că Sfintul Toma nu se prezintă ca un „filozof dacă trebuie, j pentru a fi, să aleagă între acest titlu şi cel de teolog; dar nu aceasta e problema. Este vorba de a şti dacă, într-un anumit caz, dorinţa de a înţelege ceea ce credem despre cuvîntul lui Dumnezeu poate să întunece lumina naturală a raţiunii? Adevărat este contrariul. Spiritul

tomismului autentic implică o încredere nelimitată în efectul binefăcător pe care credinţa îl exercită asupra raţiunii naturale. „Credinţa", spune Sfîntul Toma, „se găseşte între două raţionamente, dintre care unul înclină voinţa să creadă şi precedă credinţa, în timp ce cealaltă tinde spre intelecţia a ceea ce crede deja, iar aceasta este simultană cu asentimentul credinţei".[77] Nu ar exista tomism autentic fără această intimă simbioză a două moduri de cunoaştere, în aceeaşi măsură distincte şi aliate.
Distincţia dintre revelat şi revelabil rămîne nealterată. în cazurile în care obiectul credinţei transcende forţele raţiunii naturale, este cerută din partea lui Dumnezeu o ilustrare specială pentru a obţine asentimentul intelectului la adevărul revelat, dar nu trebuie uitat că pentru orice cunoştinţă adevărată *(in omni cognitione veritatis* „în orice cunoaştere a adevărului") gîndirea omului are nevoie de concursul operaţiei divine. Dacă este vorba de un adevăr cognoscibil în mod natural, gîndirea nu are nevoie de o nouă lumină, ci numai să fie mişcată şi dirijată de Dumnezeu[78]. Poate că nu există teză tomistă care s-o fi pierdut mai complet din vedere în cursul nesfîrşitelor controverse, de altfel sterile, cu privire la raportul dintre raţiune şi credinţă în cercetarea filozofică. Distincţia fundamentală dintre „revelat" şi cognoscibil a permis să se creadă că de fapt cunoaşterea naturală este complet sustrasă influenţei divine. Dar nici o operaţie naturală nu e sustrasă, căci nu există nici una care să nu-şi obţină de la Dumnezeu fiinţa şi eficacitatea. Mai cu seamă

[77] //; *III Sent.,* d. 23, qu. 2. a. 2, sol. 1. ad 2[m].

[7]< *Sic igitnr in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione; sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius: in aliis autem etiam nova illustratione. Et c/uia Boetius de talibus loquitur, ideo dicit:* quantum divina lux igniculum nostrae mentis illustrare dignata est „prin urmare, în orice cunoaştere a adevărului mintea omenească are nevoie de intervenţia divinităţii; dar pentru cele cunoscute în mod natural nu este necesară o nouă lumină, ci numai mişcarea şi direcţionarea ei; în altele însă, chiar e nevoie de o nouă iluminare. Şi pentru că Boethius vorbeşte de atare lucruri, de aceea el spune: în măsura în care lumina divină a binevoit să ilumineze flăcăruia minţii noastre". *In Boet. de Trinitate,* Proom. qu. 1, a. 1, *Resp. fin.*

filozofic e adevărată afirmaţia că în el avem fiinţa, mişcarea şi viaţa. Dacă Dumnezeu îşi mişcă şi dirijează creatura, cum n-ar dirija-o mai întîi înspre el, care este scopul tuturor lucrurilor? Un intelect pe care ubirea îl animă să cerceteze cunoaşterea lui Dumnezeu examinînd -ernnificaţia $_{cuv}$întului său poate să fie sigur de ajutorul acestuia. Teologul care face filozofie nu face decît să se folosească de puterea sa de a cunoaşte şi de a iubi pentru scopul însuşi în vederea căruia le-a primit de la Dumnezeu. Este uşor de înţeles că un astfel de exerciţiu al raţiunii naturale, legitim în sine, nu diminuează cu nimic meritul credinţei la cel care o practică. Această problemă la care interpreţii săi moderni nu se gîndesc deloc este totuşi principala grijă a Sfinturui Toma în această ordine de idei. Ne nelinişteşte prejudiciul pe care credinţa îl poate aduce raţiunii; Sfintul Toma se îngrijorează mai curînd de contrariu. Dacă cunoaşterea de credinţă e singura meritorie, nu-i voi pierde oare meritul pe măsură ce cunoaşterea raţională îi va lua locul?
Aceasta ar fi într-adevăr situaţia dacă certitudinea raţională pe care o dobîndesc nu ar fi chemată de iubirea binelui suprem. Cunoaşterea pe care o doresc ca pe o intelecţie a credinţei mele nu mai e desigur credinţă, dar ea rămîne cu amprenta aceleiaşi iubiri care mă făcea să cred. în aceeaşi măsură în care ştiu că Dumnezeu există, şi în care ştiu acest lucru cu o certitudine care nu-mi îngăduie să mai gîndesc că n-ar putea exista, chiar dacă aş vrea, voinţa mea continuă să adere prin iubire la Dumnezeul revelaţiei. în fapt, eu pot mai puţin ca niciodată să vreau să gîndesc că el nu există. Astfel, cînd ai voinţa de a crede ceea ce ţine de credinţa autorităţii divine înseşi, chiar dacă se întîmplă să ai demonstraţia cutărui sau cutărui aspect, de exemplu existenţa lui Dumnezeu, meritul credinţei nu este nici suprimat, nici diminuat: *pută hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meri-tumfidei* „de exemplu, faptul că Dumnezeu există; prin aceasta meritul credinţei nu este nici înlăturat, nici micşorat"[79]. O intelecţie dorită de credinţă, aţîţată de dorinţa pe care o are de a şti, şi dirijată spre viziunea beatifică constituie o descriere aproape completă a intelecţiei teologice. Totul este aici religios, originea, mijlocul şi scopul şi, cu toate acestea, raţiunea este mai mult ca niciodată ea însăşi; nu ar putea să renunţe la exigenţele ei esenţiale fără să se condamne să se lipsească ^{d}e scopul spre care tinde.
Din acesta perspectivă, tomismul se prezintă ca o filozofic a intelectului, iubit şi slujit pentru el însuşi. în acest domeniu, Sfîntul Toma

" *Summa theologiae,* II ^{a} II ^{ae}, qu. 2, a. 10, ad l^{m} et *2"*\

nu pune nimic mai presus de înţelepciunea filozofică, iubire a adevărului căutat şi voit pentru el însuşi, ca Bine Suprem care e cu adevărat, Dumnezeu fiind Adevărul. Ci se prezintă în acelaşi timp ca o ştiinţă sacră, întemeiată pe cuvîntul lui Dumnezeu şi îndreptată în întregime spre scopul ultim al omului, căruia îi este un fel de garanţie în această viaţă. Acest fapt nu e suficient, căci trebuie de asemenea înţeles că aceste două aspecte ale tomismului nu fac decît una. Iar aici numai teologia imaginii ne poate ajuta. Căci, dacă Dumnezeu a creat omul după imaginea sa înzestrîndu-l cu cunoaştere intelectuală, pare oarecum natural ca această cunoaştere, aşa cum este, să-l îndrepte deja pe om pe calea scopului său ultim, şi că toate mijloacele supranaturale pe care Dumnezeu i le oferă pentru a atinge acest scop concură la aducerea naturii la punctul suprem al perfecţiunii, pe care acesta îl doreşte în mod confuz, dar pe care forţele sale proprii nu-i permit să îl atingă. In toate ordinele, pe toate treptele, tomismul priveşte natura ca voită de Dumnezeu pentru scopul lui supranatural. în această privinţă, ca şi în toate celelalte, scopul este cauza cauzelor, iar lumea nu are decît unul singur, care este Dumnezeu. Această imagine unitară a doctrinei este cea mai corectă. împotriva a ceea ce s-ar putea crede, tot ea este cea care ne permite să apreciem mai bine imensa aptitudine a doctrinei de a ordona multitudinea fiinţelor după esenţele lor proprii şi, în acelaşi timp, de a le situa pe locul care le revine în ordinea universală. Ocaziile de a evoca această imagine nu vor fi rare. Trebuie să ţii cu tot dinadinsul — ca s-o eviţi.

PARTEA ÎNTÎI

DUMNEZEU

DUMNEZEU

Studiul filozofiei se desăvîrşeşte cu metafizica, a cărei încoronare este teologia. Problema existenţei şi a naturii lui Dumnezeu nu este, aşadar, abordată decît la sfîrşit. Astfel o vrea de altminteri natura însăşi a cunoaşterii umane, care, plecînd de la sensibil, se ridică progresiv spre cunoaşterea abstractului şi a inteligibilului. Ştiinţa sacră procedează altfel, întemeiată pe cuvîntul lui Dumnezeu, pleacă în mod necesar de la Dumnezeu însuşi şi coboară din nou de la el spre om, care este unul dintre efectele sale.

Aşa cum o practică Sfîntul Toma, reflecţia filozofică este un efort pentru a înţelege obiectul credinţei creştine. Ea trebuie să însoţească, aşadar, în demersurile ei ştiinţa sacră, căreia îi este auxiliară. Ordinea obiectului ei trebuie să fie de asemenea a sa. Dar ştiinţa sacră presupune cunoscută existenţa lui Dumnezeu. Acest adevăr este implicat în fiecare dintre cuvintele lui Dumnezeu către om şi, în acest sens, o proclamă întreaga Scriptură. Credinţa în adevărul Scripturii implică certitudinea că Dumnezeu există. Este adevărat că această certitudine este accesibilă raţiunii naturale, dar, deşi folosirea particulară de care are parte constă în a încerca să înţelegem cît mai mult posibil din ceea ce credem, demonstraţia existenţei lui Dumnezeu trece pe primul loc. într-adevăr, a nu şti pe cale demonstrativă că Dumnezeu există înseamnă a ignora existenţa subiectului la care se raportează toate credinţele noastre religioase. Cu alte cuvinte, nu se poate *şti* nimic despre Dumnezeu dacă nu se ştie nici măcar că el există. Sfîntul Toma nu trebuie să se justifice că a urmat o ordine care este chiar cea a teologiei, căci însăşi teologia e cea pe care ne-o învaţă. El ştie foarte bine că existenţa lui Dumnezeu nu este un *articol de credinţă,* dar ştie de asemenea că toate articolele de credinţă o presupun, pentru că, fără ea, ele ar fi fără obiect. A găsi lustificări raţionale ale judecăţii: Dumnezeu există înseamnă a stabili un

adevăr preambular, dacă nu la cel al credinţei, cel puţin la adevărul a tot ceea ce filozoful poate gîndi adevărat cu privire la obiectul credinţei, în acest sens, credinţa în existenţa lui Dumnezeu al Scripturii conţine virtual credinţa în tot ceea ce putem şi trebuie să credem; cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu prin raţiune conţine implicit cunoaşterea a tot ceea ce putem şti despre el; în căutarea înţelegerii credinţei, reflecţia filozofică trebuie să înceapă, aşadar, prin însăşi stabilirea existenţei obiectului credinţei.

Capitolul întîi

PROBLEMA EXISTENTEI LUI DUMNEZEU

Unii teologi consideră existenţa lui Dumnezeu drept o evidenţă. Ei apreciază că demonstrarea acesteia este superfluă sau, mai degrabă, imposibilă, pentru că evidenţa nu e susceptibilă de demonstraţie. Va trebui, aşadar, să le examinăm mai întîi motivele, care, dacă ar fi întemeiate, ne-ar da dreptul să admitem cu uşurinţă existenţa lui Dumnezeu ca fiind, în acelaşi timp, o certitudine bazată pe revelaţia divină şi o evidenţă nemijlocită a raţiunii naturale.

I. — Pretinsa evidenţă a existenţei lui Dumnezeu

Din rîndurile celor care consideră că existenţa lui Dumnezeu nu are nevoie de demonstraţie trebuie să-i excептăm pe simplii credincioşi. Deprinşi încă din copilărie să audă vorbindu-se de Dumnezeu şi obişnuiţi să i se roage, ei iau obiceiul lor de a crede drept o certitudine raţională a existenţei sale'. Nu lor li se adresează Sfintul Toma, ci filozofilor şi teologilor care fac din existenţa lui Dumnezeu o evidenţă nemijlocită[2].

[1] *Cont. Gent.* I, 11, ad *Praedicta autem.*

[2] Pentru istoria dovezilor existenţei lui Dumnezeu, dinainte de Sfintul Toma, a se consulta Georg GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* Munster, 1907. — CI. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph undNatur-forscher des XUIJahrhunderts,* Munster, 1908, pp. 286-338. — A. DANIELS, *Quellen-beitrâge tind Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dretehnten Jahrhundert, mit besonder Beriicksichtigung des Argumentes im Proslogion des hi. Anselm.* Munster i-Westf., 1909. — P. HENRY, *Histoire des preuves de iexistence de Dieu au Moyen Ăge, jusqu'ă la fin de l'apogee de la Scolastique,* în *Revue thomiste,* 19 (1911) 1-24 Şi 141-158. — R. ARNOU, S. I., *De quinque viis sandi Thornae ad demonslrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis vel adumbratis,* Roma, Pont. Univ. Gregoriană, 1932: o utilă culegere de texte.

Deşi citează un număr mai mare în *Summa împotriva paginilor,* putem reduce poziţiile acestora la trei mai importante, pe care Sfîntul Toma le examinează în *Summa teologică[1]".* Să notăm că argumentele pe care le reţine în vederea discutării lor nu se prezintă după vreo ordine sistematică. Rezumatul pe care îl dă nu implică în mod necesar nici chiar faptul ca autorii lor să fi subscris la teza pe care el o va critica. în fapt, toţi teologii de la care aceste argumente sînt mai mult sau mai puţin direct preluate au încercat în mod expres să demonstreze existenţa lui Dumnezeu. Acesta e fără îndoială cazul Sfîntului Ioan Damaschinul, de exemplu, ale cărui demonstraţii nu au fost fără influenţă asupra istoriei acestei probleme. Şi pe care, cu toate acestea, Sfîntul Toma îl va cita mai întîi printre cei care consideră că existenţa lui Dumnezeu nu este obiect de demonstraţie. Aici, ca şi în altă parte, Sfîntul Toma preia de la diverşi autori teme care îi permit să pună în relief anumite aspecte importante.

Primul dintre cele trei argumente pe care le reţine *Summa teologică* e simplu. Ioan Damaschinul spune, la începutul lucrării sale *Defide ortho-doxa:* „Cunoştinţa că Dumnezeu există e firesc sădită în noi toţi"[4]. Faptul că Ioan Damaschin a demonstrat de altfel în aceeaşi lucrare existenţa lui Dumnezeu prin schimbare şi prin finalitate este aici fără importanţă, deoarece, dacă ar fi adevărat că orice om ştie din naştere că Dumnezeu există, ar fi desigur imposibil de demonstrat.

Al doilea argument pleacă de la principiul după care orice propoziţie ai cărei termeni este suficient să-i înţelegi pentru a şti că este adevărată e nemijlocit evidentă. Este ceea ce se numeşte o propoziţie „cunoscută prin sine", adică al cărei adevăr se impune numai cu condiţia să i se înţeleagă enunţul. De exemplu, întregul este mai mare decît partea. Acesta e şi cazul propoziţiei „Dumnezeu există". într-adevăr, definiţia cuvîntului „Dumnezeu" este: ceea ce este astfel încît nu se poate concepe nimic mai mare. Dacă cineva aude pronunţîndu-se acest cuvînt, va forma, prin urmare, această propoziţie în gîndirea sa. în acel moment, Dumnezeu există în gîndirea lui, cel puţin în sensul că, în calitate de obiect al gîndirii, el este admis ca existînd. Or, nu se poate ca Dumnezeu să existe numai în această calitate. într-adevăr, ceea ce există în acelaşi timp în gîndire şi în realitate este mai mare decît ceea ce există numai în gîndire. Aşadar, în cazul în care cuvîntul „Dumnezeu" semnifică: ceea ce este astfel încît nu se poate concepe nimic mai mare, Dumnezeu există în

[3] *Swn. theol.* I, 2. 1 şi *Cont. Gent.* I, 10.

[4] IOAN DAMASCHINUL, *Defide orthodoxa,* cap. 1 şi 3; *Pat. gr..,* voi. 94, col. 789 C şi 793 C [Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica,* ed. a treia, trad. Pr. D. Feciorii, Editura Scripta, Bucureşti. 1993. p. 17. — «.?.].

acelaşi timp în gîndire şi în realitate. Prin urmare, existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine, numai în virtutea definiţiei numelui său[5].

Al treilea argument reţinut de Sfîntul Toma este şi mai simplu şi mai direct: „Este cunoscut prin sine că adevărul există, deoarece acela care neagă că adevărul există recunoaşte că adevărul există. într-adevăr, dacă adevărul nu este, este adevărat că adevărul nu este; dar, dacă ceva este adevărat, adevărul trebuie să existe. Or, Dumnezeu-este adevărul însuşi, după Sfîntul Ioan (XIV, 6): *Eu sînt calea, adevărul şi viaţa;* este, aşadar, cunoscut prin sine că adevărul există"[6].

Dintre aceste trei argumente în favoarea evidenţei existenţei lui Dumnezeu, primul este preluat, aşadar, de la un autor care de altfel 1-a şi demonstrat, al doilea este rezumatul a ceea ce Sfîntul Anselm considera ca fiind demonstraţia prin excelenţă, al treilea rezultă din textele Sfîntului Augustin, care în mod cert nu a considerat niciodată că existenţa lui Dumnezeu este prea evidentă pentru a putea fi demonstrată. Aceşti autori nu sînt, aşadar, răspunzători pentru concluzia pe care Sfîntul Toma a extras-o din argumentele pe care le-a preluat de la ei[7], dar nu rezultă de aici că Sfîntul Toma le-ar fi dedus în mod întîmplător. Ideea că existenţa lui Dumnezeu este o evidenţă nemijlocită reprezintă exact opinia medie a unui întreg grup de teologi a căror operă îi era familiară, iar argumentele produse de Sfîntul Toma sînt dintre cele de care aceşti teologi se serviseră ei înşişi pentru a justifica această opinie.

Opera din secolul al XHI-lea care îl reprezintă cel mai bine este fără îndoială vasta compilaţie cunoscută din Evul Mediu sub titlul *Summa teologică* a lui Alexander din Halcs. Cele trei argumente discutate de Sfîntul Toma se regăsesc[8] în aceasta, după cum de altfel se întîlnesc în Comentariul Sfîntului Bonaventura asupra lui Petrus Lombardus[9]. Trebuie să ne adresăm tocmai unor opere de acest gen, mai curînd decît

[5] *Suin. theol.* I, 2, 1, 2ª obi., şi *Cont. Gent.* I, 10, pînă la *lila enim.*

[6] *Swn. theol.* 1, 2, 1, 3ª obi.

' Este cu atît mai cert cu cit Sfîntul Toma preia în doctrina sa argumente din care s-ar putea, deşi pe nedrept, infera că existenţa lui Dumnezeu nu trebuie să fie demonstrată, de exemplu: toţi oamenii îl doresc în mod natural pe Dumnezeu (cum va fi dovedit în *Cont. Gent.* III, 25), deci ei ştiu în mod natural că Dumnezeu este *(Cont. Gent.* I, 10, *Amplius...*); sau, de asemenea, Dumnezeu este esenţa sa, deci, în propoziţia *Dumnezeu este,* predicatul, *este,* e inclus în subiect *(op. cit.,* I, 10, *Adhuc...).* Toate aceste premise sînt adevărate după Sfîntul Toma, dar concluzia care se obţine este falsă.

[8]ALEXANDER DIN HALES, *Summa theologica.* voi. I, Quaracchi. 1924. Argument preluat de la Ioan Damaschinul, *op. cit.,* n. 26. p. 43. *Ir,* argument preluat de la Sfîntul Anselm, n. 26, p. 42, *a;* argument preluat din adevăr, n" 25, p. 41, III.

[0]Sf. BONAVENTURA, *Opera theologica selecta,* voi. I, *Liber I Sententiarwn,* Quaracchi. 1934; dist. 8, p. 1. art. 1, qu. 2, pp. 118-121.

surselor timpurii ale acestor teze, pentru a înţelege atitudinea Sfîntului Toma în privinţa lor, căci ele reprezintă stadiul problemei în acea epocă. Dar acest stadiu însuşi avea în trecutul filozofiei cauze îndepărtate, a căror existenţă trebuie cel puţin să o evocăm dacă vrem să înţelegem gîndirea Sfîntului Toma d'Aquino.

II. — Teologiile esenţei

Este remarcabil că la întrebarea: ce este fiinţa? Platon răspunde întotdeauna prin descrierea unui anumit fel de a fi. Pentru el, nu există fiinţă decît acolo unde există posibilitatea inteligibilităţii[10]. Cum s-ar putea spune despre un lucru că este, dacă nu se poate spune ce este? Or, pentru ca acest lucru să fie ceva, este obligatoriu ca el să dureze. A admite că un lucru se schimbă înseamnă a constata că ceea ce el era nu mai este şi că el va deveni ceva care nu este încă. Cum să cunoaştem ca fiind ceea ce nu încetează niciodată să devină altceva? Cele trei noţiuni de j fiinţă, inteligibilitate şi imuabilitate sînt, prin urmare, intim legate în j doctrina lui Platon. Merită numele de fiinţă numai ceea ce este obiectul înţelegerii intelectuale posibile pentru că rămîne întotdeauna acelaşi: „ce este fiinţa veşnică, ce nu are devenire, şi ce este devenirea veşnică, ce nu are fiinţă", se întreabă Platon în *Timaios* (27 *d)*.* Acelaşi principiu ne permite să înţelegem răspunsul lui Platon la întrebarea pusă în *Sofistul:* ce este fiinţa[11]? Ceea ce rămîne constant, printre meandrele dialecticii sale, este că expresiile eîvou, a fi, eîvoa TI, eîvai xi ra>v âvtcov, a fi ceva, a fi una dintre fiinţe sînt echivalente în spiritul lui Platon. Iată de ce termenul oixrioc este atît de dificil de tradus în scrierile sale. Ezităm pe drept cuvînt să-1 traducem prin „esenţă" sau prin „substanţă", deoarece nici unul dintre aceşti doi termeni nu i-ar face simţită forţa şi adevărata însemnătate: owia este ceea ce posedă cu adevărat fiinţă, pentru că ea rămîne întotdeauna ceea ce este[12]. Aici, ca şi în alte părţi, xo 6v „fiinţa" j

[10] Despre istoria fiinţei metafizice, vezi E. GILSON, *L'etre et l'essence,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, ediţia a doua, 1963.

* *Timaios,* trad. de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere,* voi. VIII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993. p. 142 *(n.t.).*

[11] PLATON, *Sofistul,* 244 *a;* ed. A. Dies. Paris, *Les Belles Lettres,* 1925, p. 348 *[Sofistul,* trad. de Constantin Noica, în Platon, *Opere,* voi. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 350. — *n.t.].*
[12] Definiţia provizorie a fiinţei propusă mai departe în *Sofistul* (247 *b):* ceea ce poate fi agent sau pacient, nu face decît să indice semnele prin care se recunoaşte prezenţa lucrului, a unui -n.

platoniciană se defineşte prin opoziţie cu xo yvyvouEVOv „devenirea", fiinţa este contrariul devenirii[13].

într-o doctrină în care fiinţa se reduce astfel la stabilitatea esenţei, cum să determinăm oare ceea ce este pentru a-1 distinge de ceea ce nu este? Aceasta e treaba dialecticianului[14], răspunde în cele din urmă *Sofistul.* înarmat cu metoda sa, cu privirea aţintită spre inteligibil, el va şti să spună despre fiece esenţă „ceea ce este" şi, în consecinţă, „că ea este", dar şi „ceea ce nu este" şi, în consecinţă, „că ea nu este". Opoziţia empirică dintre *existenţă* şi *neant* tinde aici să se reducă la distincţia dialectică dintre *acelaşi* şi *altul.* De fiecare dată cînd dialecticianul defineşte o esenţă, el admite simultan că ea este ceea ce este şi că nu este ceea ce este altceva decît ceea ce ea este. Din acest punct de vedere al esenţei, noţiuni le *fiinţă* şi *nefiinţă* se golesc, aşadar, de orice conotaţie existenţială. Cum va spune Platon însuşi în *Sofistul:* „Ori de cîte ori vorbim despre ceea ce nu este, pare-se, noi nu rostim ceva contrariu fiinţei lucrurilor, ci doar diferit de ea"[15]. Fiinţa şi nefiinţa sînt atît de departe de a se opune într-o ontologie esenţialistă, la fel de riguros precum existenţa şi neantul într-o ontologie existenţială, încît, dimpotrivă, ele se cheamă şi se implică mutual. O esenţă nu poate să fie admisă decît o singură dată ca a fiinţei, pentru că ea nu este decît ea însăşi; dar, din moment ce este, se poate spune că există un număr indefinit de ori în care ea nu este, pentru că este altceva decît toate celelalte esenţe. Dacă o esenţă nu este decît o singură dată a identicului şi a fiinţei, faţă de nenumăratele ori cînd este a diferitului şi a nefiinţei, fiinţa este atît de departe de a exclude nefiinţa, încît nu poate fi admisă o dată fără să fie admisă de o infinitate de ori. Putem fi siguri că ne găsim în tradiţia platonismului autentic de fiecare dată cînd noţiunile de existenţă şi de neant sînt reduse la noţiunile pur esenţiale ale identicului şi ale diferitului, *de eodem et diverso* „despre acelaşi şi despre altul diferit de el".

Tocmai aceasta e noţiunea de fiinţă căreia, graţie lui Platon, Sfîntul Augustin s-a întîmplat să-i devină moştenitor. La el, ca şi la Platon, opoziţia existenţială radicală dintre fiinţă şi nefiinţă se şterge în faţa distincţiei dintre ceea ce „este cu adevărat" şi ceea ce „nu este cu adevărat". Fiinţa dobîndeşte în consecinţă acea valoare variabilă pe care o are întotdeauna într-o ontologie a esenţelor. în sensul ei deplin, ea se defi-

[13] PLATON, *Sofistul,* ed. A. Dies, p. 352, nota 1. Cf. 242 *a,* pp. 344-345 *[trad.]'om. cit.,* p. 350, respectiv pp. 347-348. Vezi, de asemenea, 246 *b, c* şi 248 *a,* trad. Noica, PP- 354 şi 356. —*n.t.].*
[14] PLATON, *Sofistul,* 254 *a;* ed. A. Dies, p. 365 [trad. Noica, pp. 364-365. — *n. t).*
[15] PLATON, *Sofistul,* 257 *b;* ed. A. Dies, p. 371 (trad. Noica, p. 369. — *n.t.].*

neşte ca absolut imuabilă, identicul şi repausul, în opoziţie cu o nefiinţă înţeleasă ca schimbătoare, diferită şi mişcare pură. între imuabilul pur şi durata pură se ierarhizează toate fiinţele despre care nu s-ar putea spune nici că nu sînt în mod absolut, avînd în vedere că participă la o anumită esenţă stabilă, nici că „sînt cu adevărat", avînd în vedere că se nasc şi pier. Or, a se naşte înseamnă a trece de la nefiinţă la fiinţă, aşa cum a pieri înseamnă a se trece de la fiinţă la nefiinţă, iar peste tot unde există nefiinţă, fiinţa lipseşte[16]. Sîntcm, aşadar, limpede situaţi în planul lui *vere esse* „a exista cu adevărat", unde fiinţa este o valoare variabilă care se măsoară din perspectiva stabilităţii esenţei. Dumnezeu trebuie admis ca principiu al tuturor lucrurilor, aceasta se poate întîmpla deoarece el este în cel mai înalt grad, pentru că el este în cel mai înalt grad imuabil[17]; invers, tot ceea ce în cel mai înalt grad imuabil este în cel mai înalt grad, şi este Dumnezeu. Acesta e adevărul, care nu se poate schimba, pentru că este necesar şi etern. Se înaintează, aşadar, în fiinţă la fel ca şi în imuabil, şi se atinge simultan în Dumnezeu treapta supremă a uneia şi a celuilalt. Doar Dumnezeu este fiinţa supremă, pentru că, fiind totalitatea stabilă a fiinţei, el nu poate să se schimbe nici picrzînd ceva, nici dobîndind ceva: *Uium (sentit homo) summe esse, quia nu/la muiabilitate proficit seu deficit* „pe acela (omul îl simte) că este la gradul suprem, pentru că prin nici o schimbare nici nu dobîndeşte şi nici nu pierde ceva"[18].

Un Dumnezeu astfel conceput ocupă în mod manifest treapta cea mai înaltă a fiinţei, aflîndu-se acolo ca suprem în ordinul ouată, înaintea Sfîntului Augustin, Cicero şi Seneca au fost de aceeaşi părere în a

reda acest termen grecesc prin echivalentul latinesc *essentia*[19]. Discuţiile care trebuiau să aibă ca rezultat definirea dogmei trinitare i-au conferit onoarea de a desemna realitatea divină unică, comună celor trei persoane distincte. Se înţelege deci că Augustin a preferat acest termen oricărui altuia pentru a desemna fiinţa divină în realitatea ei cea mai profundă.

I

[16] *Res enim qitaelihet, prorsus qualicumquc excellentia. si mutabilis est, non vere est: non enim est ibi venim esse. ubi est el non esse* „căci orice lucru, oricît de superior ar fi. dacă este schimbător, nu exista cu adevărat, căci nu există adevăr acolo unde există şi posibilitatea de a nu exista'". Sf. AUGUSTIN. //; *lounnis Evangelium.* trac. XXXVIII, cap. 8. n. 10; *Pat. Int.,* 35, col. 1680.

[17] *Ecee quoil est esse: Principiu/» mutări non potest* „iată ce înseamnă a fi: Principiul nu ne poate schimba"; *op. cit.,* nil. col. 1682.

[ls] Sfîntul AUGUSTIN. *Epist.* 118. n. 15: voi. 33, col. 439.

[19] Cf. SENECA, *Ad Lucilium,* scrisoarea 59 [L. Annaeus Seneca, *Scrisori către Luciliit.* trad. Gheorghe Guţu, Editura Ştiinţifică. Bucureşti, 1967. pp. 149-154. *n.* /.]; şi Sfîntul AUGUSTIN, *De civitate Dei,* cartea XII, cap.2; *Pat. lat.,* voi. 41, col. 350.

Un text remarcabil rezumă în cîteva rînduri tot ceea ce gîndeşte Sfîntul Augustin despre acest subiect: „Dumnezeu este cu toate acestea indubitabil substanţă, sau, dacă acest cuvînt i se potriveşte mai bine, esenţă. E tocmai ceea ce grecii numesc o\)oia. într-adevăr,[1] *essentia* îşi trage numele din cuvîntul *esse,* ca *sapientia* din *supere* şi *scientia* din *scire.* Şi cine este deci mai mult decît cel care i-a spus lui Moise, slujitorul său: *«Eu sînt cel ce sînt»,* iar după aceea, *«Aşa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi».* (Exod III, 14)? Celelalte lucruri care se numesc esenţe, sau substanţe, comportă accidente, care produc acestora o anumită schimbare, mică sau mare; în Dumnezeu, din contră, nici un accident de acest gen nu e posibil; iată de ce nu există decît o singură substanţă sau esenţă imuabilă, care este Dumnezeu, căruia îi aparţine în cel mai înalt grad şi cu adevărat fiinţa însăşi *(ipsum esse),* de unde esenţa îşi trage numele. Căci ceea ce se schimbă nu păstrează fiinţa însăşi, iar ceea ce se poate schimba, chiar dacă nu o face, poate să nu fie ceea ce fusese. Prin urmare, putem vorbi despre fiinţă, fără nici o îndoială şi cu adevărat, doar ca despre ceea ce nu numai că nu se schimbă, dar chiar nu poate în mod absolut să se schimbe"[20].

Acest Dumnezeu *essentia* al Sfîntului Augustin rămîne cel al Sfîntului Ansclm. Formele gramaticale de care se foloseşte Anselm vorbind despre Dumnezeu, spre sfîrşitul *Proslogion-u\ui,* sînt suficiente să dovedească faptul că Dumnezeul pe care îl are prezent în minte este cel al Exodului, dar observăm, de asemenea, în acelaşi text, cît rămîne de fidel ontologiei esenţei lăsate moştenire de Platon succesorilor săi: „Astfel, Doamne, numai tu eşti ceea ce eşti, şi tu eşti *cel care eşti".* Prin urmare, este vorba în mod evident de *Qui sum* „cel care sînt" al Bibliei. Or, dacă Sfîntul Anselm îi rezervă numai lui Dumnezeu faptul de a fi „ceea ce este", aceasta se întîmpla tocmai pentru motivul că îl lăsase moştenire înaintea lui Sfintul Augustin: „acel ceva în care există ceva muabil nu este necesarmente ceea ce este". Ceea ce e caracteristic lui Dumnezeu este, aşadar, faptul de a fi întotdeauna acelaşi, tară nici un amestec cu altul, şi în consecinţă de a fi pur şi simplu: „Tu însă, tu eşti ceea ce eşti, Pentru că tot ceea ce ai fost vreodată sau tot ceea ce eşti într-un fel oarecare — eşti întotdeauna şi în întregime. Iar tu eşti *cel care eşti,* pur [S1] simplu, pentru că nu se află în tine nici *a fi fost,* nici *va fi să fie,* ci

[:"] Sfîntul AUGUSTIN, *De Trinitate,* cartea V, cap. 2. n. 3; *pat. lat.* voi. 42, col. 912. 7 • *(-"m enim Dens summa essentia sit, hoc est summe sit, el ideo incommutabilis* ■"'••■ „de vreme ce Dumnezeu este suprema esenţă, aceasta înseamnă că el există în [cn]P suprem şi de aceea este neschimbător" *De civitate Dei* cartea XII cap 2- *Pat lat* [v°]1.41,col. 350.

numai *fiinţa prezentă,* şi pentru că nu se poate concepe ca în vreun moment tu să fi putut să nu exişti"[21]. Iată de ce, deşi foloseşte uneori termeni cum sînt *substantia* sau *natura*[22], Sfîntul Anselm

preferă *essentia,* pentru a-l desemna pe Dumnezeu considerat ca fiinţa însăşi şi care este în afară şi mai presus de orice substanţă[23]. Căci *essentia* este faţă de *esse* şi faţă de *ens* în acelaşi raport în care este *lux* „lumina" faţă de *lucere* „a lumina" şi faţă de *lucens* „care luminează". Pentru el, *esenţa* este într-adevăr *ceea ce este,* sau *ceea ce există,* sau *ceea ce subzistă,* iar Dumnezeu este cel care există în cel mai înalt grad tocmai în calitate de esenţă supremă[24].

Prin acest text din *Monologium,* se vede că din acel moment Anselm era mai aproape de *Proslogion* decît o credea el însuşi. Toate argumentele sale în favoarea existenţei lui Dumnezeu se întîlnesc în noţiunea fundamentală de fiinţă-esenţă care le produce. Pentru că Binele este proporţional cu Fiinţa, sau, pentru a spune mai clar, pentru că tocmai perfecţiunea esenţei e cea care îl măsoară, Fiinţa este proporţională cu Binele. De aici, dovezile numite fizice din *Monologium.* Ele nu sînt totuşi calificate ca atare decît prin analogie cu dovezile Sfîntului Toma. Străine planului existenţei actuale, ele se limitează să arate că esenţa lucrurilor mai mult sau mai puţin bune şi mai mult sau mai puţin mari presupune esenţa unui bine în cel mai înalt grad, a unui mare în cel mai înalt grad şi a unei fiinţe în cel mai înalt grad[25]. Aceeaşi noţiune rămîne cheia de boltă a lucrării *De veritate,* care dovedeşte că tot ceea ce este adevărat, în orice sens ar fi, nu este decît în virtutea unui unic şi suprem Adevăr[26]. In fine, ea este cea care inspiră celebrul argument din *Proslogion.* Deoarece Dumnezeu este *essentia,* toată problema se reduce, aşadar, la a şti dacă *essentia,* a cărei definiţie însăşi este de a fi „ceea ce este", poate să fie concepută ca nefiind. Răspunsul se impune de la

[21] Sfîntul ANSELM. *Proslogion,* cap. XXII; *Pat. lat.,* voi. 158, col. 238. - *Quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa* fsc. *summa essentia) est* „orice există într-un anume fel în mod esenţial, acel lucru este în întregime ceea ce ea însăşi (adică suprema esenţă) este". *Monologium.* cap. XVII. col. 166 C.

[22] Pentru *substantia.* vezi *Proslogion,* cap. IV. col. 152 C; XV. 162 B; XXIV. 178. — Pentru *natura, op. cit.,* cap. IV, col. 149 B-C; V. 150 B; XV, 162 B-C: XVIII, 167 B.

[2j] *Monologium,* cap. XXVI: *pat. lat,* voi. 158, col. 179.

[24] *Monologium.* cap. VI, col. 153 A.

[25] Sfîntul ANSELM, *Monologium, cap.* MV. col. 144-150. — Cf. *De veritate,* cap. I, col. 145 C şi cap. IV, col. 148-150.

[26] Sfîntul ANSELM. *De veritate,* cap. XIII: col. 484-486. Cf. cap. VII: *Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt* „există, aşadar, adevăr în toate cîte sînt esenţă, pentru că există acolo, întaicît există în adevărul suprem", col. 475 B.

sine. Ceea ce e fiinţa ca prin definiţie e „acel [ceva] faţă de care nu se poate concepe nimic mai mare. A înţelege bine *acel [ceva]* înseamnă a înţelege în acelaşi timp că ea este astfel încît, chiar în gîndire, nu poate să nu fie. Cel ce înţelege că Dumnezeu este în acest fel mi poate, prin urmare, să gîndească că el nu există"[27]. Sintagmele *est id quod* şi *sic esse* din textul Sfîntului Anselm îndeplinesc aici o funcţie necesară, deoarece chiar modalitatea fiinţei divine e cea care fundamentează necesitatea existenţei sale într-o doctrină în care existenţa este funcţie de esenţă. Nici un moment noi nu am ieşit din planul esenţialităţii.

De la Sfintul Anselm la Sfîntul Toma, se perpetuează aceeaşi tradiţie graţie a numeroase lucrări, dintre care cea mai semnificativă este *De Trinitate* a lui Richard din Saint-Victor. într-adevăr, acest teolog s-a întrebat, lucru rar, ce raport de sens există între cele două noţiuni de *essentia* şi *existentia.* Definind misterul trinităţii, Richard constata că, atunci cînd vrem să distingem persoanele, trebuie să o considerăm pe fiecare dintre ele din două puncte de vedere: ce fel de fiinţă este şi de unde îşi primeşte fiinţa. A spune ce fel de persoană *este (quale quid sit* „care ce fel este") înseamnă a o aborda în esenţa ei; a spune de unde îşi primeşte fiinţa pe care o are înseamnă a o lua în considerare din punctul de vedere al existenţei. Astfel, în gîndirea lui Richard, existenţa nu este altceva decît esenţa raportată la originea ei. Acest fapt este atît de adevărat încît, aşa cum de fapt o remarcă el însuşi, termenul *existenţă* conotează simultan cele două noţiuni. *Existere* „a exista" înseamnă *sistere ex* „a se trage din" unde *sistere* desemnează esenţa, iar *ex* originea. Aşa cum o va spune mai tîrziu Alexander din Hales, *existere* înseamnă *ex a/io sistere,* ceea ce înseamnă a spune că *nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis* „numele *existentia* semnifică esenţa împreună cu serialitatea originii"[28].

De acord cu Richard din Saint-Victor în privinţa acestei chestiuni, *Summa* Iui Alexander din Hales era inevitabil pusă în situaţia să reducă la probleme de esenţă toate problemele de existenţă, inclusiv pe cea a existenţei lui Dumnezeu[29]. într-adevăr, aici găsim mai întîi identificarea

[r] Sfintul ANSELM, *Proslogion,* cap. IV. col. 229 B.

[:tl] RICHARD DIN SAINT-VICTOR. *De Trinitate,* cartea IV, cap. 11 şi 12: *Pat. lat,* [v°]l- 196, col. 936 938. — ALEXANDER DIN HALES, *Summa theologica,* cartea I, [n]- 349; ed. Quaracchi, 1924, voi. I. pp. 517-518.

-' Incepînd din acest moment, de altfel, este vorba cel mai adesea de texte preluate din comentariile la *Sentenţele* lui Petrus

Lombardus. Or. se întîmplă că, în *Sentenţe.* canea I. dist. 8 aduce o preţioasă antologie de texte din Augustin şi din Ieronim. în care -*go sum* „Eu sînt" din Exod este interpretat în termeni de *essentia* şi de imutabilitate esenţială. Aici îşi află fără îndoială Alexander, Bonaventura şi bonaventurienii sursa [a]cestei chestiuni importante.

lui *essentia* cu ouoia a grecilor, demonstrată de textul din *De Trinitate* de Augustin, cartea V, cap. 2, pe care deja l-am citat. Urmează apoi identificarea lui *ens,* care este Dumnezeu, cu *essentia,* căci, dacă e considerată în ea însăşi, făcîndu-se abstracţie de orice noţiune de dependenţă, de alcătuire sau de mutabilitate, *essentia* nu este mai mult decît proprietatea de a fi, pur şi simplu. Acest termen devine atunci numele propriu pentru *essentialitas* divină, pentru că *essentia* astfel înţeleasă desemnează *essentialitas,* fără nici o altă adăugare[30].

Se explică prin aceasta că ceea ce numim dovezi ale existenţei lui Dumnezeu intră aici sub titlul general: *de divinae substantiae essentiali-tate* „despre esenţialitatea substanţei (naturii) divine". într-adevăr, nu poate fi vorba de nimic altceva decît de a arăta că proprietatea de a fi aparţine de drept substanţei divine, adică de a dovedi că substanţa divină, fiind ceea ce este, trebuie necesarmente să fie: *quod necesse est divinam substantiam esse* „că este necesar ca substanţa divină să existe". Adevărata dificultate pentru autorul *Summei* alexandrine nu este de a demonstra că Dumnezeu există, ci mai curînd de a găsi o soluţie a problemei astfel încît să putem crede cel puţin că se poate demonstra. Fără îndoială, acesta e motivul pentru care îl vedem că se foloseşte de termenul *substantia,* deşi el a repetat după Sfintul Augustin că *essentia* este termenul corect. Dar cum să socoteşti că *essentialitas divinae essentiae* „esenţialitatea esenţei divine" trebuie să fie demonstrată? Toată chestiunea se reduce la căutarea unei substanţe a cărei fiinţă i-ar fi inseparabilă; va fi, aşadar, suficient să se stabilească faptul că o anumită esenţă implică fiinţa pentru a avea o dovadă a existenţei lui Dumnezeu. în orice doctrină de acest gen, dovezile se reduc în mod natural la o trecere în revistă a esenţelor. Trebuie într-adevăr să constatăm dacă o esenţă implică sau nu necesitatea de a exista. Dovezile numite „fizice" vor păstra deci sensul pur esenţial pe care îl aveau în doctrina Sfîntului Anselm. Schimbarea nu se prezintă aici ca un fapt existenţial, ci ca indiciul pur esenţial al unei deficienţe ontologice. Ceea ce se schimbă apare curînd ca non-necesar şi, în consecinţă, ca nonfiinţă. Iată motivul pentru care cele două noţiuni de muabil şi de creatură sînt echivalente în *Summa* lui Alexander. Vom întîlni, aşadar, aici argumente ca acesta, care, într-o ontologie existenţială, ar fi un paralogism grosolan:

[30] *Si vero intelligatw cum praecisione vel privatione eius quod est* ab alio, *vel ens imitabile, efficitur [se. nomen* essentia] *proprium nomen divinae essentialitatis: essentia enim nominat essentialitatem nul Io addito* „dacă însă s-ar judeca prin înlăturarea sau îndepărtarea a ceea ce provine *de la altui* sau a existentului schimbător, atunci [numele de esenţă] devine numele propriu al esenţialităţii; căci esenţa denumeşte esenţialitatea. fără nici o adăugire". AL. DIN HALES, *Summa theologica.* cartea I. n. 346. voi. I. p. 514.

[es]te cert că universalitatea creaturilor, pe care o considerăm ca finită [sa]u ca infinită, este în întregime cauzată; or, nimic nu-şi este propria cauză; prin urmare, universul are în mod necesar o cauză care nu e, la rîndul ei, cauzată ea însăşi[31]. într-adevăr, dacă fiinţa este imuabilul, mutabilitatea atestă un anumit grad de nefiinţă, caracteristic stării de creatură peste tot unde ea se observă, şi care postulează existenţa fiinţei imuabile pure pe care o numim Dumnezeu.

Este, aşadar, natural ca, în acelaşi capitol, *Summa* lui Alexander să preia de la Sfintul Anselm, care s-a inspirat el însuşi de la Sfintul Augustin, o dovadă a existenţei lui Dumnezeu prin existenţa adevărului[32]. Acestea sînt dovezi de acelaşi spirit. Nu se poate concepe, spunea Anselm, un timp în care să nu fi fost adevărat că ceva urma să fie, nici în care va înceta să fie adevărat că ceva va fi; este, prin urmare, adevărat întotdeauna că ceva a fost şi că ceva va fi; prin urmare, adevărul nu are nici început, nici sfirşit.

Aşadar, adaugă la rîndul lui Alexander, Adevărul este etern, şi el e cel pe care-1 numim esenţa divină: *et hanc dicimus divinam essentiam* „pe acesta îl numim esenţa divină". De această dată, e imposibil să ne înşelăm: cine ajunge la esenţa care este Dumnezeu ajunge la Dumnezeu.

în aceste condiţii, cel mai simplu era desigur să se reia calea împărătească spre Dumnezeu pe care o inaugurase Sfintul Anselm, aceea pe care nu eşti mai curînd plecat decît sosit. *Summa* lui Alexander s-a angajat cu hotărîre şi chiar cu satisfacţie evidentă pe această cale. Cum esenţa primează peste tot în faţa existenţei, fiinţa existenţială se confundă peste tot cu cea a predicaţiei: „Cel mai bun este cel mai bun, deci cel mai bun există, pentru că în noţiunea *este cel mai bun* intelectul include fiinţa."[33] A

dovedi *esenţialitatea* divină înseamnă, la fel, să dovedim că Dumnezeu există, iar pentru aceasta ajunge să dovedim că neexistenţa lui Dumnezeu este de negîndit: *ad divinam essentialitatem declarandam, ostendendum est eam sic notam esse ut nou possit cogitari nou esse* „pentru a afirma esenţialitatea divină, trebuie arătat că ea este cunoscută în aşa fel încît nu poate fi concepută a nu
[!] *Op. cit.,* cartea I, n. 25. II; voi. I. p. 41.
[3:] *Op. cit.,* cartea I. n. 25. III; voi. I. pp. 41 42. Cf. Sfintul ANSELM. *De veritate.* cap I; *Pat. lat.,* voi. 158. col. 468 469: şi Sfintul AUGUSTIN. *Soliloquiorum,* cartea [11] • cap. 15. n. 28: *Pat. lat.,* voi. 32. col. 898. Editorii lui Alexander menţionează pe bună dreptate că *Summa* îl citează aici pe Sfintul Augustin numai *ad senstim.* şi trimit m plus la *Solilnq.* cartea II, cap. 2. n. 2 (col. 886). şfeap. 17, n. 31 (col. 900).
'■' ALEXANDER DIN HALES, *Summa theologica,* cartea I, n. 25, IV; voi. I. p. [4]2. Să remarcăm acest exemplu de confuzie adesea denunţată de Sfintul Toma între *est* "ᵀept copulă a judecăţii şi *est* semnificînd existenţa.

exista"[34]. Se înţelege, fără îndoială, că Sfîntul Toma nu denaturează poziţia celor pe care-i prezintă ca făcînd din existenţa lui Dumnezeu un adevăr cunoscut prin sine.
Aceeaşi concluzie ar rezulta de altfel cu tot atîta forţă printr-o trecere în revistă, chiar rapidă, a textelor Sfîntului Bonaventura. S-a atras de altminteri atenţia asupra faptului că întregul său efort tindea spre punctul de a face ca existenţa lui Dumnezeu să se înfăţişeze ca evidentă, mai curînd decît de a o demonstra[35]. Se observă aici care este raţiunea sa profundă. Avînd în vedere că *essentialitas* divină domină întreaga problemă, pentru el este vorba nu atît de a stabili existenţa lui Dumnezeu cît de a-i evidenţia deosebita „cognoscibilitate". Ţinînd seama de faptul că Dumnezeu este fiinţa prin definiţie, a vorbi despre o fiinţă înseamnă a vorbi despre Dumnezeu. De unde această declaraţie tipică: „Dacă Dumnezeu este Dumnezeu, atunci Dumnezeu există; or, antecedentul *(se.* Dumnezeu este Dumnezeu) este atît de adevărat, îneît nu se poate concepe ca el să nu fie astfel; prin urmare, este un adevăr indubitabil că Dumnezeu există"[36]. Ar fi surprinzător dacă nu s-ar şti ce fel de noţiune a fiinţei a impus aceste formule. Pentru ca existenţa lui Dumnezeu să fie asimilabilă cu fiinţa copulei care predică Dumnezeu despre el însuşi, trebuie ca Sfîntul Bonaventura să nu o conceapă ca fiind de o altă natură decît raportul esenţei divine cu ea însăşi, adică el reduce fiinţa existenţială la fiinţa esenţială. Ajungem astfel direct la formule foarte apropiate de cele pe care le va critica Sfîntul Toma; „Adevărul fiinţei divine este evident în acelaşi timp în sine şi evident arunci cînd se demonstrează. în sine, deoarece principiile sînt evidente în sine, pentru că le cunoaştem de îndată ce cunoaştem termenii, şi deoarce cauza predicatului este inclusă în subiect. Aşa este cazul aici, deoarece Dumnezeu, sau adevărul suprem, este fiinţa însăşi, faţă de care nu se poate concepe nimic mai bun. Deci nu poate nici să nu fie, nici să fie conceput ca nefiind. într-adevăr, predicatul este inclus în subiect: *praedicatum enim clauditur in subiecto* «căci predicatul este cuprins în subiect». Iar acest adevăr nu este doar evident în sine, ci este şi prin demonstraţie, deoarece întregul adevăr şi întreaga natură dovedesc şi conchid că adevărul divin există, pentru că, dacă există o fiinţă prin participare şi prin altul, există o fiinţă prin esenţă şi prin
'[4] *Op. cit.,* n. 26; voi. I, p. 42.
[3:1] E. GILSON. *La philosophie de Saint Bonaventure,* J. Vrin, Paris, 1924; cf. III, *L 'e'vidence de I 'existence de Dieu.*
[36] Sfîntul BONAVENTURA, *De mysterio Tnnitatis.* I. 1, 29; în *Opera omnia,* ed. Quaracchi. voi. V. p. 48.

sine."[37] Pe scurt, existenţa oricărui adevăr atestă că Dumnezeu există, dar pentru că nu este vorba aici decît de fiinţa esenţei, care este cea a adevărului.

III. — Existenţa lui Dumnezeu ca problemă™"

Substituind punctul de vedere al existenţei cu cel al esenţei, Sfîntul Toma se găsea, aşadar, în situaţia nu doar de a căuta dovezi noi ale existenţei lui Dumnezeu, ci, în primul rînd, de a sublinia că existenţa lui Dumnezeu cere o demonstraţie propriu-zisă. Aşadar, tocmai specificitatea existenţei lui Dumnezeu ca problemă se afirmă nemijlocit în doctrina lui, împotriva reducerii acestei probleme la cea a esenţialităţii divine pe care o practicau teologiile esenţei. Nimic mai semnificativ în această privinţă decîţ atitudinea adoptată de Sfîntul Toma în *Comentariul la Sentenţe.* Nici el nu încearcă să demonstreze aici existenţa lui Dumnezeu, căci problema nu se impune comentatorului lui Petrus Lombardus; dar, exact în locul în care *Summa* lui Alexander şi Comentariul Sfîntului Bonaventura încercau să demonstreze că existenţa lui Dumnezeu este evidentă, Sfîntul Toma d'Aquino consacră un articol pentru a dovedi că nu este aşa.
Tezele cărora li se opune Sfîntul Toma ne sînt cunoscute de-acum, dar trebuie să lămurim sensul

respingerii pe care o formulează faţă de aceste teze. Obiecţia sa fundamentală este aceea că toate argumentele în favoarea evidenţei lui Dumnezeu se bazează pe una şi aceeaşi eroare: a-1 confunda pe Dumnezeu însuşi cu ceea ce nu este decît un efect cauzat de Dumnezeu. De exemplu, să admitem împreună cu Ioan Damaschin că s-ar afla în noi o cunoştinţă naturală a existenţei lui Dumnezeu; această cunoştinţă nu va fi în noi decîţ cel mult un efect al lui Dumnezeu, sau imaginea sa imprimată în gîndirea noastră, dar pentru a infera de aici că Dumnezeu există va fi necesară o demonstraţie. Dacă spunem, împreună cu augusdnienii, că Dumnezeu este nemijlocit cognoscibil pentru intelect aşa cum lumina este nemijlocit vizibilă pentru vedere, sau că Dumnezeu este mai lăuntric sufletului decît sufletul însuşi, va trebui răspuns că singurele realităţi nemijlocit accesibile cunoaşterii

[r] Sfîntul BONAVENTURA, *In I Sent.* dist. 8. p. 1. art. 1, q. 2; ed. minor, voi. I, p. 120. Substituţia lui *maius* „mai mare" cu *melius* „mai bun" este de-abia o transpoziţie; Sfîntul Anselm însuşi a sugerat-o Sfîntului Bonaventura: *Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid* melius *te, ascenderet creatura super Creatorem* „căci dacă vreo minte ar putea gîndi ceva mai bun decît tine, creatura s-ar ridica deasupra Creatorului". *Proslogion,* cap. III; *Pat. lat.,* voi. 158, col. 147-148.

noastre sînt lucrurile sensibile; o demonstraţie va fi, aşadar, necesară pentru ca raţiunea să urce de la realităţile care îi sînt astfel date în experienţă, pînă la cea a lui Dumnezeu, care nu îi este dată în experienţă. Cît despre argumentul Sfintului Anselm, el comite aceeaşi greşeală. Dacă şe pleacă de la principiul că există o fiinţă faţă de care nimic mai mare nu şe poate concepe, rezultă de la şine că această fiinţă există, dar existenţa ei nu este evidentă decît în virtutea acestei supoziţii. Cu alte cuvinte, argumentul susţine că nu putem să înţelegem că Dumnezeu există şi, în acelaşi timp, să concepem că el nu există. Dar putem foarte bine să gîndim că nu există fiinţă faţă de care să nu putem concepe ceva mai mare. Pe scurt, ideea unei existenţe nu este în nici un caz echivalentul unei existenţe. O existenţă se constată sau se infera, ea nu se deduce[38]. Atît cît se poate înţelege din textul Sfintului Toma, atitudinea lui s-ar explica în primul rînd prin familiaritatea sa cu o lume pe care mulţi teologi nu o cunoşteau decît destul de lacunar, şi anume, cea a filozofilor. Oricît de utilă a putut să fie creştinilor filozofia lui Aristotel, universul pe care îl descrie ea nu era în nici un caz un univers creştin. E suficient să citim cartea întîi a *Metafizicii* pentru a-1 întîlni pe Democrit şi pe alţii, ce par să se fi dispensat de o primă cauză eficientă şi, în consecinţă, de Dumnezeu[39]. Astfel de oameni pot să pară imposibili sufletelor pioase, şi totuşi existenţa lor nu e mai puţin un fapt, şi încă unul important. Nu ar mai exista atei dacă existenţa lui Dumnezeu ar fi prea evidentă pentru a putea fi demonstrată. La care se adaugă încă un fapt, nu mai puţin decisiv în felul său, că Aristotel însuşi a demonstrat existenţa lui Dumnezeu în *Fizica* şi în *Metafizica* sa. Aşadar, ea nu este evidentă, deoarece a fost demonstrată, şi chiar trebuia să fie demonstrată, pentru că, în lipsa unei experienţe intuitive a lui Dumnezeu, nu putem să-i afirmăm existenţa decît la capătul unei inducţii bazate pe efectele lui.

Schiţînd în *Comentariu la Sentenţe* calea pe care o va urma o asemenea dovadă, Sfîntul Toma face această remarcă interesantă: „La fel este şi dovada lui Avicenna, în *De Intelligentiis,* cap.]."[40] Poate că aici este mai mult decît o coincidenţă. Faptul că cel mai clar gînditor existen-

[3S] Sfîntul Toma observă că orice propoziţie cunoscută prin sine este nemijlocit cunoscută prin simţuri: astfel, cînd observăm întregul şi partea, percepem imediat, fără altă cercetare, că întregul este mai mare decît partea *(In I Seni.,* d. 3. q. 1. a. 2. *Resp-Y* Ar fi dificil de arătat cu mai multă putere originea empirică a oricărei evidenţe, oriei de abstractă ar putea să pară.

'" Sfîntul TOMA D'AQLTNO. *In Seni., ibid..* şi *In 1 Metaph..* lect. 7. n. 112. ed-Cathala, p. 39.

[411] /;; *I Seni.,* d. 3. q. 1. a. 2. *Soluţia.* Este vorba aici de un apocrif avicennian. Ct-*De veritate,* qu. X. art. 12. ad *Respondeo.*

tial dintre predecesorii pe care îi cunoştea l-ar fi avertizat pe Sfîntul Toma despre importanţa existenţială a acestei probleme nu ne-ar fi surprins, dar nimeni nu ne învaţă vreodată un lucru pe care să nu îl ştim în mod confuz din noi înşine, şi s-ar putea dovedi uşor că Avicenna însuşi anunţa mai degrabă esenţialismul lui Duns Scotus decît concepţra existenţială a Sfintului Toma. Oricum, despre această chestiune putem spune că Sfîntul Toma însuşi nu-şi va modifica niciodată atitudinea pe care o adoptase în *Comentariu* şi că nu va face, esenţialmente, decît să preia în cele două *Sum-me* primele sale critici ale pretinsei evidenţe a existenţei lui Dumnezeu. La teza care, bazată pe un text al lui loan Damaschin, ne atribuie cunoştinţa înnăscută că Dumnezeu există, Sfîntul Toma se fereşte să obiecteze că nu există nimic înnăscut în cunoaşterea noastră despre existenţa lui Dumnezeu. Să notăm numaidecît în legătură cu acest aspect, căci este vorba aici de un principiu care trebuie să domine orice exegeză a textelor sale, că Sfîntul Toma nu neagă niciodată o teză care i se pare susceptibilă de o interpretare lipsită de primejdii; el are grijă să o interpreteze în spiritul adevărului. în cazul de faţă, îi

va fi suficient să constate că ceea ce este înnăscut în noi nu e cunoştinţa însăşi că Dumnezeu există, ci lumina naturală a raţiunii şi principiile sale graţie cărora vom putea să ne ridicăm pînă la Dumnezeu, cauză primă, plecînd de la efectele sale. Se va vedea cît de justificată este această rezervă atunci cînd va veni momentul să studiem originea cunoştinţelor noastre. Iar dacă spunem, pe de altă parte, că îl cunoaştem pe Dumnezeu în mod natural pentru că tindem spre el ca spre scopul nostru, va trebui să o admitem de asemenea, pînă la un anumit punct şi într-un anumit sens. Căci este cît se poate de adevărat ca omul să tindă în mod natural spre Dumnezeu, pentru că tinde spre beatitudinea şa, care este Dumnezeu. Trebuie să facem însă o distincţie. Omul tinde spre fericire, fericirea sa fiind Dumnezeu, dar poate tinde spre fericire tară să ştie că fericirea lui este Dumnezeu. în fapt, unii situează binele suprem în bogăţie, alţii m plăcere. Aşadar, tindem natural spre Dumnezeu într-un mod confuz Şi tot la fel îl cunoaştem. A şti că vine un om nu înseamnă să-1 cunoşti Pe Petre, deşi Petre este cel care vine; la fel, a şti că există un bine suprem nu înseamnă a-1 cunoaşte pe Dumnezeu, deşi Dumnezeu este binele suprem[41].

Acest argument, care ni se prezintă mai întîi ca o discuţie de ordin [e]P'stcmologic. se bazează finalmente pe o observaţie de o importanţă

" Sun,, theal. I, 2. 1, ad \"\ *Cont. Gem.* I. 11, ad 4"[1]. *Ouaesl. disp. de veritate.* X, 12, şi ad 5[n]\ Discutarea completă a acestui punct va avea loc mai departe, în legătură

ad 1 cute

*za atît de controversată a dorinţei naturale de a-1 vedea pe Dumnezeu.

întru totul metafizică. Ceea ce este dominant în această problemă este faptul că fiinţa pe care o cunoaştem nu este cea a lui Dumnezeu. Pentru că orice obiect al experienţei îl cere pe Dumnezeu drept cauză, se poate pleca de aici pentru a demonstra că Dumnezeu există, dar, pentru că existenţa care ne este dată nu este cea a lui Dumnezeu, trebuie să o demonstrăm. Iată de ce, de altfel, argumentul extras din adevăr, oricare i-ar fi forma, nu poate fi considerat drept concludent. Spunem că adevărul există, că Dumnezeu este adevărul şi că, în consecinţă, Dumnezeu există. Or, este adevărat că există adevăr, aşa cum există fiinţă, dar faptul că există adevăruri nu implică existenţa decît a adevărurilor în chestiune, tot aşa cum faptul că anumite fiinţe există nu implică de la sine decît propria lor existenţă. Dacă ceea ce vrem să atingem e existenţa pe care o gîndim, a trece de la adevărurile date empiric la cauzele lor prime înseamnă a trece de la o existenţă la alta, ceea ce nu se poate face decît printr-un act de credinţă sau în virtutea unei demonstraţii[42].

Rămîne argumentul din *Proslogion,* reluat sub atîtea forme de Alexan-der din Hales şi de Sfîntul Bonaventura: nu putem gîndi că Dumnezeu nu există. Din punctul de vedere al Sfintului Toma, acest argument suferă de două vicii principale. Primul este de a presupune că prin acest termen: *Dumnezeu,* orice om înţelege în mod necesar să desemneze o fiinţă faţă j de care nu se poate concepe ceva mai mare. Mulţi gînditori antici au "\ considerat că universul este Dumnezeu, dar se poate lesne concepe o fiinţă superioară universului. De altfel, dintre toate interpretările de acest j fel pe care le dă Ioan Damaschinul, nu găsim nici una care să-i revină acestei definiţii. Tot atîtea spirite pentru care existenţa lui Dumnezeul nu ar putea fi evidentă *apriori.* Al doilea viciu al acestui argument este că, chiar dacă am admite că prin cuvîntul *Dumnezeu* toată lumea ar înţelege o fiinţă faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare, existenţa reală a unei astfel de fiinţe nu va decurge în mod necesar. Nu va decurge chiar deloc. Din faptul că înţelegem această definiţie, rezultă pur şi simplu că Dumnezeu există pentru intelectul nostru, nu că există în realitate[43]. Nu există, aşadar, nici o contradicţie în a admite simultan că Dumnezeu nu poate să nu fie conceput ca existent, şi totuşi ca el să nu existe. Situaţia ar fi complet diferită dacă ni se va admite că există o fiinţă faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare. Evident, dacă există, o astfel de fiinţă este Dumnezeu. Dar cum, prin ipoteză, adversarul îi neagă existenţa, este imposibil, urmînd această cale, să-1 con-strîngem să consimtă.

[42] *Sum. theoi.* I, 2, 1. ad 3[m].

[43] *Sum. theol.,* I, 2, 1, ad 2[m]. *Cont. Gent.,* I, 11.

Ceea ce îl deosebeşte pe Sfîntul Toma de adversarii săi nu este, prin urmare, concluzia, asupra căreia toţi sînt de acord, ci este mijlocul de a o demonstra. Deoarece ei cad de acord nu numai că Dumnezeu există, dar şi că existenţa necesară îi aparţine de drept; diferendul lor are ca obiect o chestiune de metodă, care se bazează ea însăşi pe o problemă de metafizică. Dacă se merge de la esenţă la

existenţă, va trebui să se caute în noţiunea de Dumnezeu dovada existenţei lui; dacă se merge de la existenţă la esenţă, va trebui să ne servim de dovezile existenţei lui Dumnezeu pentru a construi noţiunea esenţei lui. Acest al doilea punct de vedere este cel al Sfintului Toma. După ce va stabili că există o cauză primă, el va stabili, în virtutea dovezilor înseşi ale existenţei acesteia, că această cauză primă este fiinţa faţă de care nu se poate concepe ceva mai mare şi care nu s-ar putea concepe ca neexistînd. Existenţa lui Dumnezeu va fi ca urmare o certitudine demonstrativă, şi în nici un moment nu va fi evidenţa unei intuiţii.

Pentru ca această cunoaştere, care este evidentă în sine, să fie deopotrivă pentru noi, ar trebui o perspectivă a esenţei divine care nu este în mod natural acordată omului. Prin urmare, aceasta va fi evidentă pentru noi, adaugă Sfîntul Toma, în patria cerească, unde vom contempla esenţa lui Dumnezeu. Atunci, ne va fi cunoscut prin sine că Dumnezeu există, şi îl vom cunoaşte chiar mai bine decît ştim în mod actual că un lucru nu poate să fie şi să nu fie, în acelaşi timp şi sub.acelaşi raport. Deoarece esenţa nici unui lucru sensibil cunoscut de noi nu include existenţa sa; dacă un lucru există, el nu poate, aşadar, să nu existe, dar ar putea să nu existe; imposibilitatea contradicţiei admise de judecata cu privire la orice lucru este, prin urmare, la fel de condiţionată, ca şi existenţa însăşi a lucrului. Cei care contemplă esenţa divină, dimpotrivă, contemplă existenţa a ceea ce, fiind actul însuşi de a fi, nu poate să nu existe[44]. Se înţelege în acest fel cît sînt de departe de a înţelege cei care consideră încă de aici de pe pămînt drept o evidenţă cunoaşterea pe care o avem despre existenţa lui Dumnezeu. Aceştia sînt credincioşi perfecţi, care-şi consideră credinţa drept o evidenţă, iar eroarea pe care o comit nu le face personal nici un rău. Este totuşi periculos să se inducă necredincioşilor ideea că acestea sînt singurele motive pe care un filozof le-ar putea avea pentru a afirma existenţa lui Dumnezeu. Aflaţi în prezenţa unor argumente frivole, cei care nu au nici credinţă în Dumnezeu, nici [n]u dispun de demonstraţii ale existenţei sale, conchid că Dumnezeu nu există. In ce-i priveşte pe cei care înţeleg slăbiciunea unor asemenea [ar]gumente, dar cred în existenţa lui Dumnezeu, conchid pur şi simplu

[4] *De veritate,* qu. X, art. 12, ad *Resp.* sfîrşitul răspunsului.

că, nefiind nici evident, nici demonstrabil, acest adevăr nu poate fi acceptat decît printr-un act de credinţă. Moise Maimonide cunoştea teologi de acest fel[45]. Singurul motiv care le-ar justifica filozofic atitudinea ar fi că demonstraţiile noastre ar trebui să fie rezultate din esenţa însăşi a lui Dumnezeu. Or, tocmai s-a văzut că acest lucru nu este nici necesar, şi nici chiar posibil. A vedea esenţa lui Dumnezeu înseamnă a avea intuiţia existenţei sale, iar această intuiţie suprimă orice posibilitate de demonstraţie. A nu vedea esenţa lui Dumnezeu înseamnă a nu avea conceptul propriu care ar fi necesar pentru a avea certitudinea existenţei sale. Aşadar, aici pe pămînt omului nu-i rămîne altă soluţie decît să se ridice spre Dumnezeu prin gîndire, plecînd de la cunoaşterea sensibilă pe care o arc despre efectele lui. Căci, înfăptuind acest lucru, nu se face nimic mai mult decît să se dea întregul său sens filozofic cuvintelor Apostolului: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciun-tur* „cele nevăzute ale lui Dumnezeu sînt considerate a fi înţelese primele care au fost create" (Rom. I, 20). Cuvinte despre care se poate spune că toţi teologii şi filozofii creştini care au vorbit despre existenţa lui Dumnezeu le-au citat, dar pe care numai Sfîntul Toma le-a apreciat în toată însemnătatea lor. Pentru el, acestea arată că se poate cunoaşte existenţa lui Dumnezeu plecînd de la efectele lui, şi că ea nu se poate cunoaşte decît demonstrînd-o plecînd de la efectele lui. Ca urmare, trebuie să se meargă de la existenţele date în experienţă la existenţa inferată din cauza lor primă. Degajînd astfel în puritatea ei sensul profund al acestei formule atît de simple: *Utrum Deus sit* „dacă Dumnezeu există", Sfîntul Toma a conferit, aşadar, fiinţă problemei înseşi pe care urma s-o rezolve. A făcut ceea ce lesne vom fi în drept să numim problema *existenţei* lui Dumnezeu.

[43] *Loc. cil.,* la începutul răspunsului. Nici un indiciu nu sugerează că Sfîntul Toma însuşi ar fi cunoscut adepţi ai acestei teze. Vezi totuşi E. GILSON. *Les seize premiers Theoremata et Ia pensee de Duns Scot.* în *Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen Age,* 1938. p. 55, nota 1. şi p. 59, nota 1.

DOVEZILE EXISTENTEI LUI DUMNEZEU

Cinci dovezi ale existenţei lui Dumnezeu sînt formulate în *Summa teologică* şi patru în *Summa împotriva paginilor"*[l]. în cele două Summe, demonstraţiile sînt, în substanţă, aceleaşi, dar modul lor de

expunere este diferit. In general, dovezile din *Summa teologică* se prezintă sub o formă foarte succintă şi simplificată (să nu uităm că se adresează începătorilor, *Sum. theol. Prolog.);* de asemenea, ele tratează problema sub aspectul ei cel mai metafizic. In *Summa împotriva paginilor,* demonstraţiile filozofice sînt, dimpotrivă, minuţios dezvoltate; putem adăuga că ele abordează problema sub un aspect mai mult fizic şi că fac apel mai frecvent la experienţa sensibilă. Vom considera succesiv fiecare dovadă în fiecare dintre cele două expuneri.

I. — Dovada prin mişcare

Deşi, după Sfîntul Toma d'Aquino, cele cinci demonstraţii ale existenţei lui Dumnezeu pe care le aduce sînt toate concludente, diversele lor fundamente nu sînt toate la fel de uşor de înţeles. Cea care se bazează pe luarea în considerare a mişcării prevalează din acest punct de vedere asupra celorlalte patru[2]. Iată de ce Sfîntul Toma urmăreşte s-o lămurească complet şi vrea s-o demonstreze pînă în cele mai mici amănunte.

[1] Un opuscul comod este: E. KREBS, *Scholastische Texte.* I. *Thomas von Aquin. 'exte zum Gottesbeweis, ausgewählt und chronologisch geordnet.* Bonn, 1912. Textele diverselor dovezi tomiste sînt reunite aici în ordine cronologică. — Despre dificultăţile generale de interpretare a doctrinei, vezi E. GILSON, *Trois lecons sur le probleme de [1] existence de Dieu.* I, Le labyrinthe des Cinq Voies, în *Divinitas,* I (1961) 23-49. — [La] fel, *Prolegomenes ă la Prima Via,* în *Arch. d'hist. doctr. et litt. du Moyen Âge,* 30 U963)53~70.

[2] *Sum. theol.* I, 2, 3, ad *Resp.*

Sursa primă a demonstraţiei se găseşte la Aristotel[3]; ea a rămas, în mod natural, ignorată la fel de mult timp ca şi fizica aristotelică însăşi, adică pînă spre sfîrşitul secolului al XH-lea. Dacă se consideră drept caracteristică a acestei dovezi faptul că îşi are punctul de plecare în considerarea mişcării cosmice şi că sprijină principiul: nimic nu se mişcă de la sine, pe conceptele de act şi potentă[4], se poate spune că ea apare pentru prima oară la Adelhardus din Bath. Sub forma sa completă, se găseşte la Albert cel Mare, care o prezintă ca pe o adăugare la dovezile lui Petrus Lombardus şi care se inspiră, fără nici o îndoială, din Maimonide[5].

Summa teologică expune demonstraţia în forma următoare. Este cert că există mişcare în lume, după cum o constatăm prin simţuri. Or, tot ceea ce se mişcă este mişcat de ceva. într-adevăr, nimic nu este mişcat decît după cum este în potentă în privinţa lucrului spre care este mişcat; şi, dimpotrivă, nimic nu se mişcă decît după cum este în act. Căci a mişca un lucru înseamnă a-1 face să treacă din potenţa în act. Or, un lucru nu poate să fie adus din potenţa în act decît de o fiinţă în act; astfel, caldul în act, de exemplu focul e cel care face cald în act lemnul, care nu era cald decît în potentă, şi, făcîndu-1 să ardă, îl mişcă şi îl transformă. Dar nu este posibil ca un acelaşi lucru să fie, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, în act şi în potenţa. Astfel, caldul în act nu poate să fie în acelaşi timp frig în act, ci numai frig în potentă. Este deci imposibil ca un lucru să fie, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, motrice şi mişcat, adică să se mişte pe sine însuşi. Prin aceasta, constatăm că tot ceea ce se mişcă este mişcat de un alt lucru. Dacă, pe de altă parte, acel ceva prin care un lucru este mişcat este el însuşi în mişcare înseamnă că el este mişcat la rîndul lui de un alt motor, care motor este mişcat de un altul şi aşa mai departe. Dar nu se poate înainta pînă la infinit, căci nu ar exista atunci motor prim şi, în consecinţă, nici un motor, din moment ce un motor secund nu se mişcă decît pentru că unul prim îl mişcă, precum băţul care nu se mişcă decît pentru că mîna îi imprimă mişcarea. Este deci necesar, pentru a explica mişcarea, să ajungem la un motor prim pe care nimic nu îl mişcă, adică la Dumnezeu[6].

[3] *Phys.* VIII, 5, 311 *a,* 4 şi urni.; *Metaph.* XII, 6, 1071 b, 3 şi urm. Despre acest aspect, vezi E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles,* ed. a doua, Limburg, 1926, şi textele lui Aristotel grupate şi traduse în latină, în R. ARNOU, S. I. *De quinque viis sandi Thomae ad demonstrandam Dei existentiam,* pp. 21-46.

[4] Vezi BAEUMKER, *Witelo.* pp. 322 şi urm.

[5] *Guide,* tr.fr.Munk, voi. II, pp. 29-36; L. G. LEVY, *Maimonide,* pp. 126-127. Textele lui Maimonide se găsesc lesne în R. ARNOU, S. I., *op. cit.,* pp. 73-79.

[6] *Suin. theol.* I, 2, 3, ad *Resp.*

S-a remarcat caracterul foarte general pe care îl îmbracă aici ideea de mişcare[7]; ea este redusă la noţiunile de potentă şi act, transcendentalii ce divizează orice fiinţă. Ceea ce în *Summa teologică* fundamentează dovada în întregime nu este prezentat decît ca unul dintre fundamentele posibile ale dovezii în *Summa împotriva paginilor*;* iar această dovadă însăşi se prezintă aici sub două forme;

directă şi indirectă.
Dovada directă propusă de Aristotel se poate rezuma astfel[9]. Tot ceea ce este mişcat e mişcat de un altul. Or, este evident că există mişcare, de exemplu mişcarea Soarelui. Deci, Soarele este mişcat pentru că ceva îl mişcă. Dar ceea ce îl mişcă este mişcat sau nu este mişcat. Dacă nu este, ne menţinem concluzia, adică necesitatea de a admite un principiu motor imobil pe care îl numim Dumnezeu. Dacă este mişcat, înseamnă că un alt principiu motor îl mişcă. Sau trebuie, aşadar, înaintat la infinit, sau trebuie să admitem un principiu motor imobil; or, nu se poate merge pînă la infinit; prin urmare, este necesar să admitem un prim motor imobil.
în această dovadă, există două propoziţii de demonstrat, adică faptul că orice lucru este mişcat de un altul şi că nu se poate merge la infinit în seria principiilor motrice şi a lucrurilor mişcate.
Aristotel demonstrează prima propoziţie prin trei argumente. Iată-1 pe primul, care presupune, la rîndul lui, trei ipoteze. Mai întîi, că, pentru ca un lucru să se mişte el însuşi, este nevoie ca el însuşi să aibă în sine principiul mişcării sale, fără de care în mod evident ar fi mişcat de un altul. Al doilea este ca acest lucru să se mişte nemijlocit, adică să se mişte datorită întregului însuşi, şi nu datorită vreuneia dintre părţile sale, aşa cum animalul este mişcat de mişcarea piciorului său; în care caz nu se poate spune că întregul se mişcă pe sine însuşi, ci numai că o parte a întregului o mişcă pe alta. Al treilea este ca acest lucru să fie divizibil şi să aibă părţi, pentru că, după Aristotel, tot ceea se mişcă este divizibil. Acest fapt o dată admis, putem să demonstrăm astfel că nimic nu se mişcă de la sine. Ceea ce se presupune că se mişcă de la sine este mişcat nemijlocit, deci repausul uneia dintre părţile sale antrenează repausul întregului[10]. Dacă, într-adevăr, o parte rămînînd în repaus, alta

[7] Mişcare înseamnă pur şi simplu schimbare, indiferent despre ce fel de schimbare ar putea să fie vorba: *Quod autem se aliter habet nune quam prins, movetur* „iar ceea ce se prezintă acum altfel decî/ *mai înainte, este în mişcare". Cont. Gent.* II. 33. ad *Adhuc quandocumque.*
S. WEBER, *Der Gottesbeweis aus der Bewegitng bei Thomas von Aquin auf seinem Wortlaut untersucht,* Freiburg-i.-B., 1902.
" Cf. ARISTOTEL. *Phvs.* VII, 1, 241 b 24-243 a 2; text reprodus în R. ARNOU, *op. cit.* pp. 21-25.
[10] Adoptăm lecţiunea *sequitur,* căci *nou sequitur* pare complet inacceptabilă. în legătură cu această controversă textuală, vezi GRUNWALD, *op. cit.,* p. 136 şi notele,

s-ar mişca, nu întregul însuşi ar fi cel mişcat nemijlocit, ci partea care ar fi în mişcare în timp ce cealaltă ar fi în repaus. Or, nimic din acel lucru al cărui repaus depinde de repausul altuia nu se mişcă de la sine. într-adevăr, dacă repausul unui lucru depinde de repausul altuia, este nevoie ca mişcarea lui să depindă de asemenea de mişcarea celuilalt, şi, în consecinţă, ci nu se mişcă pe sine însuşi. Şi pentru că ceea ce se admitea ca mişeîndu-se pe sine însuşi nu se mişcă pe sine, rezultă în mod necesar că tot ceea ce se mişcă este mişcat de un altul[11].
A doua demonstraţie pe eare Aristotel o propune acestui principiu este o inducţie[12]. Toţ ceea ce este mişcat prin accident nu este mişcat prin sine însuşi; într-adevăr, mişcarea sa depinde de mişcarea altuia. Aceasta este şi mai evidentă pentru tot ceea ce suferă o mişcare violentă, şi de asemenea pentru toţ ceea ce este mişcat de o natură şi conţine în sine principiul mişcării sale. cum sînt animalele, care sînt mişcate de sufletul lor. şi, în sfîrşit. pentru tot ceea ce este mişcat de o natură fără a avea în sine principiul mişcării sale. cum sînt corpurile grele sau uşoare care sînt mişcate de locul lor de origine. Or. tot ceea ce este mişcat e mişcat prin sine sau prin accident. Dacă este prin accident, nu se mişcă prin sine; dacă este mişcat prin sine, e mişcat fie prin violenţă, fie prin natură; iar, dacă este prin natură, e prin natura sa proprie, ca animalul, sau prin altul, ca greul sau uşorul. Astfel că toţ ceea ce csţc mişcat e mişcat de altul.
A treia dovadă a lui Aristotel este următoarea[13]: nici un lucru nu este simultan în potentă şi în act sub acelaşi raport. Dar orice lucru este în potentă în măsura în care este mişcat, căci mişcarea este actul a ceea ce este în potentă, în măsura în care este în potenţa. Or, tot ceea ce mişcă alte lucruri. în măsura în care mişcă alte lucruri, este în act. căci nimic nu acţionează decît după cum este în act. Deci nici un lucru nu este în acelaşi timp şi sub acelaşi raport motrice în act şi mişcat; şi. în consecinţă, nimic nu se mişcă pe sine.
Rămînc de dovedit a doua propoziţie, adică faptul câ este imposibil să se meargă la infinit în seria lucrurilor motrice şi a lucrurilor mişcate. Şi aici putem găsi. la Aristotel, trei raţiuni.
Prima csţe următoarea[14]. Dacă se merge la infinit în seria lucrurilor care mişcă alte lucruri şi a lucrurilor care sînt mişcate, trebuie să admitem o infinitate de corpuri, căci tot ceea ce este mişcat este divizibil şi, în

unde se vor găsi toate referinţele necesare. De altfel, este lecţiunea adoptată de ediţia leonină. voi. XIII. p. 3 1.
[11] Cf. ARISTOTEL. *Phvs.* VII. 1. 242 a 4 15.
[l:] Cf. ARISTOTEL. *Phvs.* VIII. 4. 255 b 29 -256 a.
'■ Cf. ARISTOTEL. *Phys.* VIII. 5. 257 b 7 12.
[14] Cf. ARISTOTEL. *Phys.* VII. 2. 242 b 5 15.

1

Dovezile existenţei lui Dumnezeu

consecinţă, este un corp. Or. orice corp care mişcă alte corpuri şi care este mişcat el însuşi e mişcat în acelaşi timp în care el mişcă alte corpuri. Deci toată această infinitate de corpuri care se mişcă pentru că sînt mişcate trebuie să se mişte simultan atunci cînd unul dintre ele se mişcă. Dar pentru că fiecare dintre ele. luat în sine. este finit, trebuie să se mişte intr-Lin timp finit, deci infinitatea corpurilor care trebuie să se mişte în acelaşi timp în care el se mişcă vor trebui să se mişte într-un timp finit. Or. acest lucru e imposibil. Este deci imposibil să se meargă la infinit în scria lucrurilor care mişcă şi a lucrurilor mişcate.

lată cum demonstrează Aristotel că ar fi imposibil de altfel ca o infinitate de corpuri să se mişte într-un timp finit. Ceea ce mişcă alte corpuri şi ceea ce este mişcat trebuie să fie împreună, aşa cum se poate demonstra prin inducţie, parcurgîndu-se toate speciile de mişcare. Dar corpurile nu pot să fie împreună dccît prin continuitate sau prin contiguitate. Deci, pentru că toate aceste lucruri motrice şi mişcate sînt în mod necesar corpuri, este nevoie ca ele să constituie ca un singur mobil ale cânii părţi ar *U* în continuitate sau în contiguitate[1]". Şi astfel un singur infinit va trebui să se mişte într-un timp finit, ceea ce Aristotel a demonstrat ca imposibil[16]. A doua raţiune care demonstrează imposibilitatea unei regresii la infinit este următoarea[1]". Atunci cînd o serie de motoare şi de mobile sînt ordonate, adică atunci cînd formează o sene în care fiecare îl mişcă pe următorul, este inevitabil ca, dacă primul motor ar dispărea sau şi-ar înceta mişcarea, nici unul dintre următoarele să nu mai fie nici motor, nici mobil; într-adevăr, motorul prim e cel care conferă tuturor celorlalte facultatea de a mişca. Or, dacă avem o seric infinită de motoare şi de mobile, nu va exista motor prim şi toate vor juca rolul de motoare intermediare. Deci, lipsind acţiunea unui motor prim, nimic nu va fi mişcat, şi în lume nu va fi nici o mişcare.

A treia raţiune o reia pe precedenţa, numai că ordinea termenilor este inversată. începem cu termenul superior şi raţionăm astfel. Cauza motrice instrumentală nu poate să mişte decît dacă există o cauză motrice principală; dar dacă se merge la infinit în seria motoarelor şi a mobilelor. '^Uil va fi simultan motor şi mobil; nu va exista cauză motrice principală, şi în lume nu va exista mişcare. Mai puţin dacă nu vom asista <-'um toporul sau ferăstrăul construiesc tară acţiunea dulghenilui.

Astfel sînt demonstrate cele două propoziţii pe care le-am găsit la "uza primei demonstraţii prin care Aristotel demonstrează existenţa unui motor prim imobil.

~ Cf. ARISTOTEL. *Phvs.* VII. 1. 242 a 16 -31, ' Cf ARISTOTEL. *Phvs.* VI. 7. 237 b 23 238 a 18. Cf. ARISTOTEL. *Phvs.* VIII. 5. 256 a 4 256 b 3.

Aceeaşi concluzie se mai poate dovedi pe o cale indirectă, adică demonstrînd că propoziţia: tot ceea ce mişcă e mişcat de altceva, nu este o propoziţie necesară[18]. într-adevăr, dacă tot ceea ce mişcă alte lucruri e mişcat de altceva, şi dacă această propoziţie este adevărată prin accident, ea nu este necesară. Este, aşadar, posibil ca, dintre toate lucrurile care mişcă alte lucruri, nici unul să nu fie mişcat de altceva. Dar însuşi adversarul a recunoscut că ceea ce nu este mişcat de altceva nu mişcă deloc: deci, dacă e posibil ca nimic să nu fie mişcat de altceva, este posibil ca nimic să nu mişte şi că, în consecinţă, să nu mai fie mişcare. Or, Aristotel susţine că este imposibil ca la un moment dat să nu existe mişcare. Deci punctul nostru de plecare este inacceptabil; nu poate rezulta decît că nici unul dintre lucrurile care se mişcă nu sînt mişcate de altceva şi că, în consecinţă, propoziţia: tot ceea ce se mişcă este mişcat de altceva, este adevărată cu necesitate, nu prin accident.

Aceeaşi concluzie mai poate fi demonstrată printr-un apel la experienţă. Dacă două proprietăţi sînt unite prin accident într-un subiect, şi dacă se poate întîlni una dintre ele fără cealaltă, este probabil să se poată întîlni, de asemenea, a doua fără prima. De exemplu, dacă găsim *alb* şi *muzician* la Socrate şi la Platon, şi dacă putem întîlni *muzician* fără *alb,* este probabil ca în orice alt subiect să putem întîlni *alb* fără *muzician.* Deci, dacă proprietăţile de motor şi de mobil sînt unite într-un subiect oarecare prin accident, şi dacă se întîlneşte în vreo parte proprietatea de a fi mişcat fără a se întîlni proprietatea de a mişca un alt lucru, este probabil că se va putea găsi altundeva un motor care să nu fie mişcat[19]. De altfel, concluzia depăşeşte aici scopul pe care ne propuneam să-1 atingem. Demonstrînd că această propoziţie: tot ceea ce mişcă un alt lucru este mişcat de altceva, nu este adevărată prin accident, demonstrăm în acelaşi timp că, dacă raportul care leagă motorul de mobil ar fi accidental, posibilitatea, sau mai exact probabilitatea unui motor prim ar fi, prin chiar acest fapt, stabilită. Propoziţia: tot ceea ce mişcă un alt lucru e mişcat nu este, prin urmare, adevărată prin accident. Este oare adevărată prin sine[20]? Dacă este adevărată prin sine rezultă încă o imposibilitate. într-adevăr, ceea ce mişcă un alt lucru poate să primească o mişcare de aceeaşi specie ca şi aceea pe care o dă, sau o mişcare de o specie diferită. Dacă este o mişcare

'« Cf. ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 5, 256 b 3-13.
'" Acest argument fusese utilizat de Maimonide, *Guide des egares,* trad. fr. Munk, II, p. 36, şi de ALBERT CEL MARE, *De caus. etproc. universit.* I, tr. 1, c. 7, ed. Jammy, voi. V, p. 534 *b,* 535 *a.* Vezi de altfel în legătură cu această chestiune şi pentru diferitele exemple invocate, BAEUMKER, *Witelo,* p. 326.
[20] Cf. ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 5, 256 b 28-257 a 28

de aceeaşi specie, va rezulta că tot ceea ce modifică va fi modificat, tot ceea ce tămăduieşte va fi tămăduit, tot ceea ce instruieşte va fi instruit, şi asta sub acelaşi raport şi după acelaşi principiu. Dar e un lucru imposibil, căci dacă e necesar ca acela care instruieşte să posede ştiinţa, nu este mai puţin necesar ca acela care învaţă de la altufaceastă ştiinţă să nu o posede. Pe de altă parte, dacă este vorba de o mişcare care nu este de aceeaşi specie, astfel încît ceea ce imprimă o mişcare de schimbare să primească o mişcare în raport cu locul, şi că ceea ce mişcă un alt lucru raportat la loc să primească o mişcare de creştere, şi aşa mai departe, va rezulta, pentru că genurile şi speciile mişcării sînt în număr finit, că va fi imposibil să se meargă la infinit, şi astfel va trebui să în-tîlnim un prim motor care să nu fie mişcat de nici un altul.

Poate se va spune că, după ce vor fi parcurse toate genurile şi toate speciile de mişcare, trebuie revenit la primul gen şi să închidem cercul, astfel încît, dacă ceea ce mişcă un alt lucru raportat la loc ar fi schimbat, şi dacă ceea ce schimbă un alt lucru ar ajunge să crească, ceea ce creşte un alt lucru s-ar găsi, la rîndul său, raportat la loc. Dar am ajunge întotdeauna la aceeaşi consecinţă; ceea ce mişcă un alt lucru în raport cu o anumită specie de mişcare ar fi mişcat în conformitate cu aceeaşi specie; singura diferenţă este că ea ar fi în mod mijlocit în loc să fie în mod nemijlocit. Şi într-un caz, şi-n celălalt, aceeaşi imposibilitate ne obligă să admitem un prim motor pe care nimic exterior nu îl pune în mişcare.

A doua demonstraţie nu este totuşi încheiată. Din faptul că există un prim motor care nu este mişcat din exterior, nu rezultă că un prim motor absolut imobil există. Iată de ce Aristotel arată că formula: un prim motor care nu este mişcat e susceptibilă de un dublu sens. Ea poate semnifica mai întîi un prim motor absolut imobil; dar, dacă o luăm în acest sens, vom obţine concluzia. Ea mai poate avea semnificaţia că acest prim motor nu primeşte nici o mişcare din exterior, admiţînd totuşi că el poate să se mişte de la sine şi, în consecinţă, să nu fie absolut imobil. Dar această fiinţă care se mişcă pe sine este oare mişcată în întregime de către sine ca întreg? Recădem atunci în dificultăţile precedente, şi anume că aceeaşi fiinţă este şi instructibilă şi instruită, în potenţa şi în act, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Vom spune oare că, dimpotrivă, o parte a acestei fiinţe este numai motrice, în timp ce cealaltă este doar mişcată? Vom obţine atunci concluzia: există, cel puţin în calitate de parte, un motor care nu este decît motor, adică unul care mişcă alte lucruri fără ca el să fie mişcat[21].

[21] Cf. ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 5, 257 a 258 b 9. Cf. *Cont. Gent.* I, 13, *Quia vero*
c habito.

Ajungem aici la ultimul moment al acestei lungi cercetări. Concluzia precedentă admite într-adevăr ca demonstrat că, în motorul prim pe care nimic nu-1 mişcă din afară, principiul motor este el însuşi imobil. Nu mai este, aşadar, vorba aici dccît de partea motrice, ea însăşi imobilă, a unei fiinţe care se mişcă pe sine. Or, ceea ce se mişcă pe sine este mişcat de dorinţa de a atinge lucrul spre care se mişcă. în acest sens, partea motrice a fiinţei care se mişcă pe sine este ea însăşi mişcată, dacă nu din afară, cel puţin din interior, prin dorinţa pe care o are faţă de obiectul dorit. Din contră, pentru a fi dorit, dezirabilul însuşi nu are nimic altceva de făcut decît să fie ceea ce este. Dacă el mişcă un alt lucru în calitate de dorit, el însuşi rămîne complet imobil, ca un obiect frumos spre care se mişcă pe sine cel care îl vede. Astfel, peste ceea ce se mişcă pe sine prin dorinţă, se situează obiectul însuşi care e cauza dorinţei sale. Acest obiect ocupă deci locul cel mai înalt în ordinea mişcătorilor, „căci lucrul care doreşte este, ca să spunem aşa, un motor mişcat, pe cînd obiectul dorit este un motor care nu este în

nici un fel mişcat". Şi, cum acest dezirabil suprem este astfel originea primă a oricărei mişcări, el e cel pe care trebuie să-l situăm la originea devenirii: „Trebuie, aşadar, să existe un prim motor separat absolut imobil, care este Dumnezeu."[22]

Acestea sînt, în liniile lor esenţiale, demonstraţiile existenţei unui prim motor propuse în *Contra Gentiles.* în gîndirea Sfîntului Toma, noţiunea de prim motor imobil şi cea de Dumnezeu se confundă. în *Summa teologică,* el consideră că dacă se vorbeşte despre motorul prim pe care nimic nu îl mişcă, toată lumea va înţelege că este vorba despre Dumnezeu[23]. Aceasta nu înseamnă totuşi că Sfîntul Toma ne cere să acceptăm concluzia pur şi simplă ca pe o evidenţă; despre aceasta, vom avea completa demonstraţie asistînd la afirmarea din noţiunea unui prim motor imobil a tuturor atributelor divine la care raţiunea umană poate ajunge, îndeosebi, *Compendium theologiae* demonstrează, plecînd doar de la acest principiu, eternitatea, simplitatea, aseitatea, unitatea şi, într-un cuvînt, toate atributele ce caracterizează după părerea noastră esenţa lui Dumnezeu[24].

f

[22] *Cont. Gem.* I, 13, *Sed quia Dens.* Cf. ARISTOTEL, *Metaph.* XI, 7, 1072 a 19-1072 b 13. — Să reţinem importanta formulă: *Quum enim omnis inovens seipsuin moveatur per appetitum* „De vreme ce orice motor se mişcă pe sine însuşi din proprie dorinţă". Sfintul Toma îl urmează atît de fidel pe Aristotel îneît rezervă prima cale primului motor imobil care mişcă alte lucruri dorit, ca, aşadar, cauză finală, şi nu cauză eficientă a mişcării.

[23] *Suin. theol.* I, 2, 3, ad *Resp.*

[24] *Compendium theologiae,* Partea I, cap. 5-41. în *Contra Gentiles* (I, 13, *Quod autem necesse sit),* Sfintul Toma nu admite eternitatea decît pentru primul motor care se mişcă pe sine, şi aceasta din punctul de vederea al lui Aristotel *(secundum suam positionem* „în raport cu poziţia sa"), dar e de la sine înţeles că primul motor imobil şi separat este cu atît mai necesarmente etern.

în demonstraţiile precedente, s-a remarcat fără îndoială şi absenţa oricărei aluzii la un început oarecare al mişcării în timp. Dovada nu constă în a demonstra că mişcarea prezentă cerc o cauză eficientă trecută care ar fi Dumnezeu. De fapt, cuvîntul *cauză* nici măcar nu e pronunţat aici, el vorbeşte numai de lucruri care mişcă alte lucruri şi de lucruri mişcate. Dovada urmăreşte să stabilească doar că mişcarea actual dată ar fi în universul actual dat ininteligibilă, fără un prim mişcător care, în prezent, şi motor în oricare sens, e sursa mişcării pentru toate lucrurile. Cu alte cuvinte, prin imposibilitatea unei regresii infinite nu se înţelege o regresie la infinit în timp, ci în momentul prezent în care considerăm lumea. Acest fapt se mai poate exprima spunînd că nimic nu s-ar găsi schimbat în structura "dovezii dacă s-ar admite falsa ipoteză a eternităţii mişcării. Sfîntul Toma o ştie, şi o declară explicit[25].

Dacă admitem o dată cu credinţa creştină că lumea şi mişcarea au avut un început în timp, ne aflăm în poziţia pe departe cea mai favorabilă pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu. Căci, dacă lumea şi mişcarea au avut un început, necesitatea de a admite o cauză care să fi produs mişcarea şi lumea apare de la sine. Tot ceea ce se produce din nou cere, într-adevăr, o cauză care să fie originea acestei noutăţi, nimic neputînd trece de la sine din potentă în act sau de la nefiinţă în fiinţă. Cu cît este mai uşoară o demonstraţie de acest gen, cu atît devine mai dificilă cînd se presupune eternitatea lumii şi a mişcării. Şi totuşi vedem că Sfintul Toma acordă preferinţă acestui mod de demonstraţie, relativ dificil şi obscur. într-adevăr, în gîndirea lui, o demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu prin necesitatea unui creator care să determine apariţia în timp a mişcării şi a tuturor lucrurilor nu ar fi niciodată, din punct de vedere strict filozofic, o demonstraţie exhaustivă[26]. Din punctul de vedere al simplei raţiuni, aşa cum o vom vedea mai tîrziu, nu s-ar putea demonstra că lumea are un început. Sfîntul Toma se opune ireductibil opiniei acceptate în această chestiune, şi împinge acolo fidelitatea faţă de peripa-tetism. A demonstra existenţa lui Dumnezeu *ex suppositione novitatis mundi* „din supoziţia că lumea are un început" ar fi deci, în cele din urmă, a face din existenţa lui Dumnezeu un adevăr de credinţă, subordonat credinţei pe care o acordăm textului Genezei; nu ar mai fi un adevăr filozofic şi demonstrat prin raţiune demonstrativă. Dimpotrivă, demon-strînd existenţa lui Dumnezeu în ipoteza unei mişcări eterne, Sfintul Toma o demonstrează *a fortiori* pentru ipoteza unui univers şi a unei

-[3] *Cont. Gent.* 1, 13. *Quorum primum est.*

[26] Sfintul Toma nu face aici decît să urmeze exemplul dat de Maimonide. Vezi L.G. LEVY, *Maimonide,* pp. 125-126.

mişcări care ar avea un început. Filozofic, dovada lui rămîne deci inatacabilă şi coerentă cu ansamblul doctrinei sale.
Se cuvine în fine să se remarce de ce o regresie la infinit în clipa prezentă în care examinăm lumea ar fi o absurditate. Căci moţiunile asupra seriei pe care le luăm acum în consideraţie sînt ordonate ierarhic; tot ce este mişcat, în ipoteza în care se situează dovada prin motorul prim, este mişcat de o cauză motrice care îi este superioară şi care, în consecinţă, este cauză în acelaşi timp a mişcării sale şi a calităţii motrice pe care o are. Acel lucru de care cauza superioară trebuie să dea seama e nu numai mişcarea unui individ de pe o treaptă oarecare, căci şi un individ de pe aceeaşi treaptă ar fi suficient să dea seama de aceasta — o piatră mişcă o piatră —, ci şi mişcarea speciei. Şi, într-adevăr, dacă ne plasăm în chiar interiorul speciei, descoperim aici fără dificultate raţiunea suficientă a indivizilor sau a mişcărilor pe care le realizează, dată fiind specia; dar fiecare cauză motrice, luată în sine, nu ar putea să fie considerată ca sursa primă a mişcării sale, iar problema se va pune în acelaşi fel pentru toţi indivizii speciei examinate, pentru că, pentru fiecare dintre ei, natura care îl defineşte este cea a speciei. Raţiunea suficientă a cauzei eficiente a indivizilor trebuie cu necesitate căutată, aşadar, în afara speciei, şi deasupra acesteia[27]. Sau, în consecinţă, vom presupune că ceea ce primeşte natura sa este în acelaşi timp cauza şi că, în consecinţă, îşi este propria cauză, ceea ce este absurd, sau se va considera că tot ceea ce acţionează în virtutea unei naturi primite nu este decît o cauză instrumentală ce trebuie să se reducă de către cauze superioare la o cauză primă: *oportet onmes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias* „trebuie ca toate cauzele active inferioare să fie reduse la cauze superioare, precum cele instrumentale la cauze primare"[28]. Or, în acest sens, se poate spune nu

[27] *Cont. Gent.* III, 65, ad *hem nullum particulare.*
[28] *Cont. Gent.* II, 21. Introducem aici cuvîntul cauză, după exemplul Sfîntului Toma însuşi, care îl introduce (în *Cont. Gent.* I, 13, *Secunda ratio)* definind noţiunea de lucruri care mişcă şi de lucruri mişcate ordonate *(per ordinem* „în ordine"). Termenul de instrument este de altfel termenul tehnic exact pentru a desemna un motor intermediar, în aceeaşi măsură motor şi mobil: *Est enim ratio instrument! quod sit movens motum* „căci există o motivaţie a instrumentului pentru care el să fie motor mobil" *(Ibid.).* A se vedea, de asemenea, textul din *Comment. in Phys.* cartea VIII, cap. 5, lect. 9, care insistă asupra acestui aspect: *Et hoc (scil.* imposibilitatea regresiei la infinit) *magis mani-festurn est in instrumentis quam in mobilibus ordinatis, licet habeat eamdem veritatem,* quia non quilibet consideraret secundum movens esse instrumentum primi „şi acest lucru este mai evident la instrumente decît la lucruri care se mişcă ordonat, chiar dacă se împărtăşeşte de la acelaşi adevăr, pentru că nu oricine ar considera că al doilea motor este instrumentul celui dintîi". Şi remarca profundă a Sfîntului Toma, ce furnizează sursa logică a doctrinei, *Sum. theol.* I^a II^{ae}, 1, 4, ad 2^m.

numai că seria ascendentă a moţiunilor ierarhic ordonate nu este infinită, dar chiar că termenii ei nu sînt foarte numeroşi: *Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora; sicut elementa per corpora coelestia, inferiora a superioribus aguntur* „căci vedem că toate cîte se mişcă sînt puse în mişcare de aitele, cele inferioare de cele superioare; după cum elementele de către corpurile cereşti, cele inferioare sînt puse în acţiune de cele superioare"[29]. Dovada prin motorul prim nu-şi primeşte sensul deplin decît în ipoteza unui univers ierarhic ordonat.
Dintre cele cinci căi urmate de Sfintul Toma pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu, aceasta e cea mai cunoscută şi cea mai des citată. De altfel, nu ne îndoim de faptul că Sfîntul Toma însuşi i-a acordat preferinţă. Interpretarea ei nu este totuşi dintre cele mai uşoare. Mai întîi, ea pare să nu fie decît repetarea unui text din Aristotel. în fapt, ea nu reproduce un text din Aristotel, ci construieşte sinteza textelor preluate din cărţile VII şi VIII din *Fizica,* şi din cartea XI din *Metafizica.* Cercetînd-o mai de aproape, se constată în plus că ea se compune din două părţi de lungimi inegale: una, foarte dezvoltată, c bazată pe textele din *Fizica;* cealaltă, foarte scurtă, se întemeiază pe un text din *Metafizica.* în sfîrşit, dacă vom compara conţinuturile acestor două părţi, le vom găsi specific diferite. Cea care utilizează *Fizica* lui Aristotel conduce cititorul spre o concluzie care este într-adevăr de ordin fizic, sau, mai exact, de ordin cosmografie: existenţa unui motor prim care se mişcă de la sine şi, miş-cîndu-se, produce mişcarea în întregul univers. Pentru că nu este complet imobil şi separat, acest motor prim nu este Dumnezeu. Problema existenţei lui Dumnezeu nu este deci abordată direct decît în partea a doua a dovezii, ca o problemă metafizică a cărei soluţie este într-adevăr furnizată de *Metafizica* lui Aristotel. Sfîntul Toma acceptă această soluţie şi o reproduce cu o remarcabilă fidelitate. Primul motor fizic se mişcă el însuşi, prin aceea că îl doreşte pe Dumnezeu; cît despre

Dumnezeu, este complet imobil şi separat, pentru că el mişcă alte lucruri numai în calitate de dorit. Cum trebuie să interpretăm, la rîndul nostru, dovada Sfîntului Toma prin mişcare? Conchide ea cu adevărat existenţa unei prime moţiuni care nu mişcă decît în calitate de dorit, cum făcea Aristotel, sau depăşeşte planul aristotelismului pentru a ajunge la o cauză primă eficientă a mişcării? Aceeaşi problemă de mai înainte trebuind să se pună din nou în legătură cu celelalte patru demonstraţii tomiste ale existenţei lui Dumnezeu, vom aştepta să le examinăm pentru a le discuta.

[29] *Comp. theol.* I, 3. Cf. J. OWENS, *The Conclusion qfthe Prima via,* în *The Modern Schoolman,* 30 (1952/53) 33 -53, 109-121, 203-215.

II. — Dovada prin cauza eficientă

A doua dovadă a existenţei lui Dumnezeu este obţinută din noţiunea de cauză eficientă, *ex ratione causae efficientis* „din argumentul unei cauze eficiente"[30]. Sursa ei este în Aristotel[31], care declară imposibilă o regresie la infinit în vreuna dintre cele patru feluri de cauze: materială, motrice, finală sau formală, şi conchide că întotdeauna trebuie înaintat pînă la un principiu prim. Trebuie făcute totuşi două remarci. Mai întîi, Aristotel nu vorbeşte aici de cauză *eficientă,* ci de cauză *motrice,* ceea ce este curios, pentru că textul este citat de Sfîntul Toma pentru a justifica trecerea de la motricitate la cauzalitatea eficientă. Apoi, Aristotel nu deduce nemijlocit existenţa lui Dumnezeu. Avicenna[32], dimpotrivă, apoi Alanus din Lille[33] şi, în sfirşit, Albert cel Mare[34] utilizează argumentarea lui Aristotel cu acest scop. Dintre diversele forme pe care le îmbracă dovada la aceşti gînditori, cea pe care i-o dă Avicenna este deosebit de interesantă, pentru că se apropie mult de dovada tomistă. Similitudinile nu sînt totuşi de natură să nu se poată presupune[35] în mod legitim că Sfîntul Toma ar fi obţinut-o direct, printr-o adîncire personală a textului lui Aristotel. Putem, aşadar, să începem imediat expunerea acestei dovezi.

Să avem în vedere lucrurile sensibile, singurul punct de plecare posibil pentru o demonstraţie a existenţei lui Dumnezeu. Constatăm în acestea o ordine a cauzelor eficiente. Pe de altă parte, nu se întîlneşte, şi nici nu poate să se întîlnească, o fiinţă care să-şi fie propria cauză eficientă. Cauza fiind în mod necesar anterioară efectului său, o fiinţă care şi-ar fi propria cauză eficientă ar trebui să-şi fie anterioară sieşi, ceea ce este imposibil. Pe de altă parte, e imposibil să se înainteze la infinit în seria cauzelor eficiente ordonate. Am constatat, într-adevăr, că există o ordine a cauzelor motrice, adică ele sînt dispuse în aşa fel, înеît prima să fie cauza celei de-a doua, şi a doua cauza celei din urmă. Această afirmaţie rămîne adevărată despre cauzele eficiente, fie că ar fi vorba despre o singură cauză intermediară unind-o pe prima cu ultima, fie de

[30] Despre această dovadă, a se consulta A. ALBRECHT, *Dus Ursachgesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin,* în *Philosoph. Jahrb.* voi. 33, nr. 2. pp. 173-182.

[31] *Metaph.* II, 2, 994 a 1. Din Sfîntul Toma. II. ed. a doua Cathala, art. 299-300. Pentru istoria acestei dovezi, vezi BAEUMKER. *Witelo,* pp. 326-335. Cf. importanta notă a lui S. VAN DEN BERGH. în *Die Epitome der Metaphysik des Averroes,* Leiden, 1924, pp. 150 152.

[32] Vezi textele în BAEUMKER, *op. cit.,* pp. 328-330. " *Arsjîdei, Prol. P. L.,* voi. CCX, pp. 598-600.

[34] *De causis etpiocessu universitatis,* **I.** voi. **I,** c. 7: ed. **Jammy, voi. V, p. 534.**

[35] Cf. GRUNWALD, *op. cit.,* p. 151.

o pluralitate de cauze intermediare. In cele două cazuri, şi oricare ar fi numărul cauzelor mijlocii, însăşi prima cauză este cauza ultimului efect în aşa fel, înеît, dacă se suprimă cauza primă, se suprimă efectul, iar, dacă nu există termen prim în cauzele eficiente, nu va mai exista nici intermediar, şi nici ultim. Or, dacă ar exista o serie infinită de cauze astfel ordonate, nu ar exista nici cauze eficiente intermediare, şi nici efect ultim. Dar noi constatăm că există în lume astfel de cauze şi astfel de efecte; deci este necesar să presupunem o cauză eficientă primă pe care toată lumea o numeşte Dumnezeu[36]. Textul din *Contra Gentiles* al dovezii este aproape identic celui din *Summa teologică;* diferenţe nu sînt decît în modul de exprimare: este, aşadar, inutil să insistăm.

Se cuvine să notăm strînsa înrudire care uneşte a doua dovadă tomistă a existenţei lui Dumnezeu cu prima; atît într-un caz, cît şi în celălalt, necesitatea unui termen prim se bazează pe imposibilitatea regresiei la infinit într-o serie ordonată de cauze şi de efecte. Nicăieri nu am fi mai mult tentaţi să admitem această teză recent propusă că există nu cinci dovezi, ci o singură dovadă a existenţei lui Dumnezeu divizată în cinci părţi[37]. Dacă înţelegem prin aceasta că cele cinci căi ale Sfintului Toma se condiţionează unele pe altele — şi s-a mers pînă la a se prezenta dovada prin motorul prim ca pe o

simplă pregătire a demonstraţiei — concluzia este inacceptabilă[38]. Fiecare dovadă îşi este suficientă sieşi, iar aceasta este cît se poate de adevărat despre dovada prin motorul prim: *prima et manifestior via* „calea primă şi mai evidentă". Dar este corect să afirmăm că cele cinci dovezi tomiste au o structură identică, şi chiar că formează un tot şi se completează reciproc; căci dacă vreuna dintre ele e suficientă ca să stabilească faptul că Dumnezeu există, fiecare îşi are punctul de plecare într-o ordine de efecte diferită şi pune în consecinţă în lumină un aspect diferit al cauzalităţii divine. în timp ce prima ne făcea să ajungem la Dumnezeu ca origine a mişcării cosmice şi a tuturor mişcărilor care depind de aceasta, a doua ne face să ajungem la Dumnezeu ca la cauza existenţei înseşi a lucrurilor. într-un sistem de cunoaştere ce-şi subordonează în ce priveşte esenţa divină determina-

[36] *Suin. theol.* I, 2, 3. ad *Resp.*

[37] A. AUDIN, *A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Din,* în *Rivista di filozofia neo-scola.it.,* IV, 1912. pp. 758-769. Vezi critica acestui articol, scrisă de H. KIRFEL, *Gotte.ibeweis oder Gottesbeweise beim hi Th. v. Aquin?* în *Jahrb. f. Phil. 11. spek. Theol.* XXVII, 1913. pp. 451-460.

[38] Chiar s-a subliniat pe bună dreptate ceea ce este empiric (în sens non metafizic necesar) în alegerea şi ordinea dovezilor propuse de Sfîntul Toma. Vezi A. R. MOTTE, O. P., *A propos des „ cinq voies* ", în *Revue des sciences philosophiques et theologiques,* voi. XXVII (1938), pp. 577-582.

rea lui *quid est* „ce este" determinării lui *an est* „dacă este", mulţimea dovezilor convergente nu ar putea să fie considerată ca un aspect nesemnificativ.

Este necesar în fine să semnalăm că, dacă dovada prin cauză eficientă, ca şi dovada prin motorul prim, se întemeiază pe imposibilitatea unei regresii la infinit în seria cauzelor, acest lucru este pentru că, şi aici, cauze esenţialmente ordonate sînt cauze ierarhic ordonate în principale şi instrumentale. O serie infinită de cauze de acelaşi ordin este nu numai posibilă, ci chiar, în ipoteza aristoteliciană a eternităţi lumii, necesară. Un om poate să dea naştere unui om, care dă naştere, la rîndul lui, la un altul, şi aşa mai departe la infinit; de fapt, o astfel de serie nu are ordine cauzală internă, pentru că un om dă naştere, la rîndul său în calitate de om şi nu în calitate de fiu al tatălui său. Se doreşte oare să se găsească, dimpotrivă, cauza formei sale ca atare, cauza în virtutea căreia el e om şi e capabil să dea naştere? Acest lucru nu se va mai descoperi, evident, pe treapta sa, ci la o fiinţă de un grad superior, şi, aşa cum această fiinţă superioară explică în aceeaşi măsură existenţa şi cauzalitatea fiinţelor care îi sînt subordonate, la fel ea îşi obţine la rîndul ei cauzalitatea dintr-o fiinţă care îi este superioară. Iată de ce se impune necesitatea unui prim termen: într-adevăr, acest termen prim conţine virtual cauzalitatea întregii serii şi a fiecăruia dintre termenii care o constituie[39]. In doctrina tomistă, nu există decît o cauzalitate eficace, dar nu există decît o sursă unică a eficacităţii pentru întreaga lume: *nulla res dat esse nisi in quan-tum est in ea participatio divinae virtulis* „nici un lucru nu comportă existenţă decît în măsura în care există în el participare la esenţa divină"; şi, tot de aceea, şi în ordinea cauzelor eficiente, ca şi în cea a cauzelor motrice este necesară oprirea la o treaptă supremă.

Sursa istorică a celei de-a doua probe ne este indicată de Sfîntul Toma în *Contra Gentiles,* a cărei expunere se referă explicit la *Metafizica* lui Aristotel, cartea a doua. Ea este chiar şi prezentată aici ca o dovadă a lui Aristotel însuşi, pentru a arăta „că este imposibil să se înainteze la infinit în seria cauzelor eficiente, dar şi că trebuie ajuns la o singură cauză primă, cea pe care o numim Dumnezeu". Or, după cum am spus, dacă

[39] *Sum. theol.* I, 46, 2. ad 7[m], şi I. 104, 1. Cf.: *Quod est secundum aliquam naturam tantian non potest esse simpliciter illius namrae causa. Esset enim sui ipsius causa. Polest autein esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura* „ceea ce există numai în conformitate cu altă natură, nu poate să existe pur şi simplu drept cauză a acelei naturi. Căci ar fi cauza lui însuşi. Dar ar putea fi cauza acelei naturi în sensul în care Platon este cauza naturii umane în Socrate, dar nu pur şi simplu prin faptul că el însuşi a fost creat din natura umană". *Cont. Gent.* II, 21.

ne referim la pasajul pe care Sfîntul Toma pare să-1 fi vizat *(Metaph.* II, 2, 994, a 1-19), se constată că nu se pune în mod direct problema cauzei eficiente. Aristotel demonstrează într-adevăr că nu se poate ajunge la infinit în nici una dintre cele patru feluri de cauze: materială, motrice, finală şi formală, dar despre cauza eficientă propriu-zisă nu se face nici o menţiune. Problema care se punea referitor la cauza motrice se pune deci din nou aici cu o urgenţă şi mai presantă: oare Sfîntul Toma nu face decît să-1 urmeze pe Aristotel, sau reia pe propria socoteală linia de argumente pe care o va încărca cu un sens nou?

III. — Dovada prin necesitate

Punctul de plecare al celei de-a treia căi se află în distincţia dintre posibil şi necesar[40]. Două premise pot fi considerate drept fundamentele dovezii. Prima e că posibilul e contingent, adică poate să fie sau să nu fie; prin aceasta, el se opune necesarului. A doua e că posibilul nu îşi are existenţa de la sine însuşi, adică din esenţa lui, ci dintr-o cauză eficientă, care i-o comunică. Cu aceste propoziţii şi cu principiul deja demonstrat după care nu se poate merge la infinit în seria cauzelor eficiente, deţinem elementele pe care să ne bazăm demonstraţia. Dar se cuvine să precizăm mai întîi condiţiile istorice ale apariţiei sale.

Cum această a treia dovadă consideră posibilul ca neavîndu-şi existenţa din sine însuşi, ea presupune admisă o anumită distincţie între esenţă şi existenţă în lucrurile create. Această distincţie, pe care filozofii arabi, şi în principal Alfarabi, o puseseră în lumină, va deveni resortul secret al dovezilor tomiste ale existenţei lui Dumnezeu; dar ea îi furnizase lui Avicenna baza unei demonstraţii distincte, în care constatăm că funcţionează cele două premise pe care tocmai le-am admis[41]; această demon-

[40] Despre această dovadă, vezi P. GENY, *Apropos despreuves thomistes de l'exis-tence de Dieu,* în *Revue de philosophie,* voi. 31 (1924), pp. 575 601. A. D. SER-TILLANGES, O. P., *Â propos des preuves de Dieu. La troisieme voie thomiste,* în *Revue de philosophie,* voi. 32 (1925), pp. 319-330; de acelaşi autor: *Le P. Descoqs et la „ tertia via",* în *Revue thomiste,* voi. 9 (1926), pp. 490-502 (cf. P. DESCOQS, S. I., în *Archives de philosophie,* 1926. pp. 490-503). L. CHAMBAT, O. S. B., *La „tertia via" dans saint Thomas et Aristote,* în *Revue thomiste,* 1927, pp. 334-338, şi remarcile lui Ch.-V. HERIS. în *Bulletin thomiste,* 1928, pp. 317-320. M. BOUYGES, *Exegese de la Tertia Via de saint Thomas,* în *Revue de philosophie,* 32 (1932), pp. 115-146. — H. HOLSTEIN S. I., *L'origine aristotelicienne de la tertia via de saint Thomas,* în *Revue phibsophique de Louvain,* 48 (1950), pp. 354-370 (Cf. H.-D. SIMONIN. O. R, *Bulletin thomiste,* 8 (1951), pp. 237-141). U. degl' Innocenti, *La validită delta III Via,* în *Doctor Communis,* I (1954), pp. 42-70.

[41] Elementele dovezii par preluate de la ARISTOTEL, *Metaph.* IX, 8, 1050 *b* 2-20. — Pentru demonstraţia lui Avicenna, vezi Nem. CARAME. *Avicennae Metaphysices*

straţie, uşor modificată, se regăseşte la Maimonide, care o deţine fără îndoială de la Avicenna însuşi[42], şi o regăsim în fine la Sfîntul Toma, despre care Baeumker a arătat că demonstraţia o urmează pas cu pas pe cea a filozofului evreu[43]. Maimonide pleacă de la faptul că există fiinţe[44], şi admite posibilitatea a trei cazuri: 1° nici o fiinţă nu se naşte şi nu piere; 2° toate fiinţele se nasc şi pier; 3° există fiinţe care se nasc şi pier şi fiinţe care nu se nasc şi nu pier. Primul caz iese din discuţie, pentru că experienţa ne arată că există fiinţe care se nasc şi pier. Nici cel de-al doilea caz nu rămîne în picioare. Dacă toate fiinţele ar putea să se nască şi să piară, ar urma ca la un moment dat toate fiinţele să piară în mod necesar; în raport cu individul, într-adevăr, un posibil poate să se realizeze sau nu, dar, în raport cu specia, trebuie inevitabil să se realizeze[45], fără de care acest posibil nu e decît un cuvînt gol. Deci, dacă dispariţia ar constitui o posibilitate reală pentru toate fiinţele considerate ca formînd o singură specie, ele ar fi dispărut deja. Dar, dacă ele ar fi dispărut în neant, nu ar fi putut niciodată să revină prin ele însele la existenţă şi, în consecinţă, astăzi nu ar exista nimic. Or, noi constatăm că există ceva; trebuie deci să admitem că a treia ipoteză este singura adevărată: anumite fiinţe se nasc şi pier, dar există una care se găseşte în situaţia de a fi lipsită de orice posibilităţi de distrugere şi care posedă existenţă necesară, şi anume: fiinţa primă, care este Dumnezeu.

Această demonstraţie nu şi-a găsit loc în *Summa împotriva paginilor,* dar ea constituie, prin conţinutul său aproape literal, a treia cale pe care *Summa teologică* o deschide spre afirmarea existenţei lui Dumnezeu. Există, spune Sfîntul Toma, lucruri care se nasc şi pier şi care, în conse-

Compendium. Roma, 1926, pp. 91-111; sau J.-T. *MXJCKLE, Alga:e! 's Metaphysics,* St. Michael's College. Toronto, 1933, pp. 46-51. în legătură cu aceste doctrine, vezi CARRA DE VAUX. *Avicenne,* Paris. 1900, pp. 266 sqq.. şi DJEMIL SALIBA. *Etude sur la metaphvsique d 'Avicenne.* Paris. 1926, pp. 96-113. Esenţialul textelor se găseşte în R. ARNOU. *De quinque viis...,* pp. 59-68. Despre critica îndreptată de părintele Geny, S. I. împotriva acestei probe (art. cit.), vezi E. GILSON, *Trois leeons...,* pp. 33 -34.

[42] Vezi textul lui Maimonide în R. ARNOU, *De quinque viis..* pp. 79-82.

[41] Cf. BAEUMKER. *Wilelo.* p. 338.

[44] Cf. R. ARNOU, *loc. cit.,* sau MAIMONIDE. *Guide des F.garâs,* trad. fr. Munk, II. cap. I. pp. 39 sqq. •— L.-G. LEVY. *Maimonide,* pp. 127-128. —■ E. S. KOPLOWITZ, *Die Abhăngigkeit Thomas von Aqitins von R. Mose Ben Mciimon.* la Autor, Mir (prov. Stolpce). Polonia, 1935, pp. 36-40.

[45] „Concepţie aristotelică", scrie BAEUMKER. *Wilelo.* p. 128. n. 2. Vezi în L.-G. LEVY. *op. cit.,* p. 128, n. 1. explicaţia pe care o dă chiar Maimonide, consultat asupra acestui pasaj de către traducătorul Ibn Tibbon: „Dacă admitem că scrisul este un lucru posibil pentru specia umană, spune el. trebuie necesarmente ca la un moment dat să existe oameni care să scrie; a

susţine că niciodată un om nu a scris şi nici nu va scrie ar însemna să se spună că scrisul e imposibil pentru specia umană."

cinţă, pot să fie sau să nu fie. Dar este imposibil ca toate lucrurile de acest gen să existe dintotdeauna, pentru că, atunci cînd nefiinţa unui lucru este posibilă, va veni un moment în care acesta nu va exista. Aşadar, dacă nefiinţa tuturor lucrurilor ar fi posibilă, ar veni un moment în care nimic să nu existe. Dar dacă ar fi adevărat că un aStfel de moment a existat, acum nu ar mai exista nimic, pentru că cega ce nu este nu poate să înceapă să existe tară intervenţia a ceva care este. Deci dacă, în acel moment, nu a existat nici o fiinţă, a fost absolut imposibil ca vreun lucru să fi început să fie, iar acum nimic nu ar trebui să mai existe, ceea ce este evident fals. Nu putem, aşadar, spune că toate fiinţele sînt posibile, ci trebuie recunoscută existenţa a ceva care să fie necesar. Acest necesar, în sfîrşit, îşi poate avea necesitatea din sine sau dintr-o altă fiinţă; dar nu se poate merge la infinit în seria fiinţelor care-şi au din altele necesitatea, nu mai mult decît în seria cauzelor eficiente, aşa cum am demonstrat. Este deci inevitabil să presupunem o fiinţă care, necesară prin sine, să nu-şi aibă din altele cauza necesităţii sale, dar care să fie, dimpotrivă, cauza necesităţii pentru celelalte, şi această fiinţă este cea pe care toţi o numesc Dumnezeu[46].

Această a treia dovadă tomistă a existenţei lui Dumnezeu se înrudeşte cu prima prin aceea că presupune, şi ea, şi mult mai evident, teza eternităţii lumii. Dacă filozoful evreu şi filozoful creştin admit că în cazul în care nefiinţa oricărui lucru ar fi posibilă, ar fi venit în mod necesar un moment în care nimic să nu fi existat, ei judecă în ipoteza unei durate infinite şi, într-o durată infinită, un posibil demn de acest nume nu poate să nu se realizeze. Fără îndoială, şi am evidenţiat acest lucru în ce-1 priveşte pe Sfîntul Toma, ei nu admit efectiv eternitatea lumii, ci, după cuvintele lui Maimonide, vor „să întărească existenţa lui Dumnezeu în credinţa noastră printr-o metodă demonstrativă care să nu poată fi contestată, cu scopul de a nu sprijini această dogmă adevărată, de o importanţă atît de mare, pe o bază pe care fiecare să o poată zdruncina, şi pe care cineva ar putea chiar să o considere ca neavenită"[47]. Intre Maimonide şi Sfîntul Toma, acordul este deci complet în privinţa acestei chestiuni. Şi este uşor de determinat cîştigul pe care ni-1 asigură această a treia demonstraţie: Dumnezeu, care era deja cunoscut drept cauză motrice şi cauză eficientă a tuturor lucrurilor, este cunoscut de acum înainte ca fiinţă necesară. Este o concluzie pe care va trebui să ne-o reamintim de mai multe ori. Cu toate acestea, şi aici, se pune cu insistenţă problema să ştim în legătură cu Sfîntul Toma d'Aquino pînă

[46] *Sum. theol.* I, 2, 3. ad *Resp.*

[47] MAIMONIDE, *Guide,* I, cap. LXXI, trad. **fr. S. Munk, p. 350.**

unde nu face decît să-i urmeze pe autorii de la care îşi preia argumentele. Chestiunea nu se poate deloc evita, mai ales cu privire la Avicenna, şi la Aristotel însuşi, ale cărui principii sînt la originea acestei dovezi. Noţiunea de fiinţă necesară implică noţiunea de fiinţă, şi, aşa cum este fiinţa de care se vorbeşte, aşa va fi şi necesitatea ei. Mai precis, pentru că această demonstraţie presupune, aşa cum s-a văzut, o anumită distincţie între esenţă şi existenţă, este probabil că ceea ce era nou în noţiunea tomistă a existenţei să fi afectat într-un sens la fel de nou chiar elementele dovezii sale pe care le-a preluat în modul cel mai evident.

IV. — Dovada prin gradele de fiinţă

A patra dovadă a existenţei lui Dumnezeu se bazează pe considerarea gradelor de fiinţă. Dintre toate dovezile tomiste, nici una nu a suscitat atîtea interpretări diferite[48]. Să examinăm mai întîi cele două expuneri pe care i le dă Sfintul Toma; vom preciza apoi dificultăţile pe care le conţin aceste texte şi vom propune o soluţie.

în *Contra Gentiles,* Toma d'Aquino spune că se poate construi o altă dovadă extrăgînd-o din ceea ce ne învaţă Aristotel în cartea a Ii-a a
Metafizicii.

Aristotel spune[49] că lucrurile care posedă gradul suprem al adevărului posedă de asemenea gradul suprem al fiinţei. Pe de altă parte, el arată în alt loc[50] că există un grad suprem al adevărului. într-adevăr, dintre

[48] Despre această dovadă, vezi studiile: R. JOLY, *La preuve de l 'existence de Dieu par Ies degres de Vetre: „Quarta via" de la Somme theologique. Sources et exposes,* Gând, 1920. — L. CHAMBAT, *La „quarta via" de saint Thomas,* în *Revue thomiste,* voi. 33 (1928), pp. 412-422. — Ch. LEMAÎTRE, S. I., *La preuve de Vexistence de Dieu par Ies degres des etres,* în *Nouvelle revue theologique,* 1927, pp. 331-339 şi 436-468, şi remarcile lui Ch.-V. HERIS, O. P. în *Bulletin thomiste,*

1928, pp. 320-324. — P. MUN1Z, O. P., *La quarta via de Santo Tomăs para demonstrai- la existencia de Dios,* în *Revista de philosophia.* 3 (1944), pp. 385-433; 4 (1945), pp. 49-101. — V. DE COUESNONGLE, *Mesure et causalite dans la quarta via,* în *Revue thomiste,* 58 (1958), pp. 55-75. — Et. GILSON, *Trois lecons...,* pp. 35-38.

[49] *Metaph.* 11,1,993 *b,* 19-31.

[50] *Metaph.* IV, 4 *sub fin.* Sfintul Toma poate să fi cunoscut fragmentul din *De philosophia,* păstrat de Simplicius în comentariul său la *De Coelo* şi care conţine tocmai dovada pe care el însuşi a reconstruit-o cu ajutorul *Metafizicii* (fr. 1476 *b* 22-24): „într-un mod general, peste tot unde se întîlneşte mai binele, se întîlneşte şi excelentul. Aşadar, dacă între fiinţe una este mai bună decît alta, atunci trebuie să existe una excelentă, şi care este fiinţa divină." Simplicius adaugă că Aristotel a preluat această dovadă de la Platon; ceea ce arată că ceea ce primul aristotelism păstrase din platonism îi permitea Sfintului Toma să se simtă în acord cu cele două filozofii în legătură cu această chestiune fundamentală.

două inexactităţi, una este întotdeauna mai inexactă decît alta, de unde rezultă că, dintre cele două, există întotdeauna una care este mai exactă. Dar mai mult sau mai puţin adevăratul se defineşte ca atare prin aproximare faţă de ceea ce este adevărat în mod absolut şi în cel mai înalt grad. De unde, în sfîrşit, se poate conchide că există ceva care este fiinţa în cel mai înalt grad, şi într-un grad suprem, iar pe aceasta noi o numim Dumnezeu[51].

în *Summa teologică,* Sfintul Toma precizează că-şi va obţine dovada prin gradele pe care le descoperim în lucruri. Constatăm într-adevăr că există grade mai rn'ari sau mai mici de bine, mai mari şi mai mici de noblețe, mai mari şi mai mici de adevăr, şi la fel pentru toate perfecţiunile aceluiaşi gen. Dar, mai multul şi mai puţinul nu se afirmă despre diverse lucruri decît după cum se apropie de diversele grade a ceea ce este acest lucru pe treapta sa supremă. De exemplu, este mai cald ceea ce se apropie mai mult de caldul suprem. Există deci ceva care este adevărul, binele şi nobilul pe treapta lor supremă, şi care este, în consecinţă, gradul suprem de fiinţă. Căci, după Aristotel[52], ceea ce posedă gradul suprem al adevărului posedă de asemenea gradul suprem al fiinţei. Pe de altă parte, ceea ce este desemnat ca grad suprem într-un gen este cauză şi măsură a tot ceea ce aparţine acelui gen; de exemplu, focul, care este gradul suprem al căldurii, este cauza şi măsura oricărei călduri. Trebuie, aşadar, să existe ceva care să fie cauza fiinţei, a bunătăţii şi a perfecţiunilor de orice ordin care se găsesc în toate lucrurile, şi chiar pe acesta îl numim Dumnezeu[53].

Am spus că interpretarea acestei dovezi a stîrnit numeroase controverse. Aceasta, deoarece, spre deosebire de altele, ea prezintă un aspect conceptual, şi oarecum ontologic, destul de accentuat. De aceea se pot cita numeroşi filozofi care rămîn neîncrezători în privinţa ei. Staab[54] nu îi acordă decît o valoare de probabilitate. Grunwald[55] constată că dovada trece de la conceptul abstract la afirmarea fiinţei. Mai mult încă, tocmai impresia acestei inconsecvenţe l-ar fi condus pe Sfintul Toma să-şi modifice dovada în *Summa teologică.* Făcînd apel în mod constant, în a doua redactare, la experienţa sensibilă, luînd ca exemplu focul şi caldul, el ar fi încercat sâ-şi fundamenteze demonstraţia pe o bază mai empirică, iar această *modulaţie,* destinată să coboare dovada de la înălţimile idea-

[51] *Cont. Gent.* I, 13. -"[2] *Metaph.* IV, 4, sfîrşit.

[53] *Sum. theol.* I. 2, 3, ad *Resp.*

[54] *Die Gottesheweise in der katholischen Deutschen Literatur von 1850-1900,* Paderborn, 1910, p. 77.

[55] *Geschichte der Gottesbeweise,* p. 155.

lismului la temelia realismului tomist, ar fi perceptibilă prin simpla comparare a celor două texte. Dimpotrivă, există numeroşi istorici care manifestă faţă de această dovadă o admiraţie fără rezerve şi, mai tomişti din acest punct de vedere decît Sfîntul Toma, chiar o preferă[56]. Aceste diferenţe de apreciere sînt interesante pentru că ascund diferenţe de interpretare. Asupra acestei constatări de fapt că există grade de fiinţă şi de adevăr în lucruri, nu se poate ridica nici o dificultate. Nu acelaşi lucru se poate spune despre concluzia pe care o trage Sfintul Toma: aşadar, există un grad suprem al adevărului. Mulţi s-au întrebat dacă trebuia înţeleasă această concluzie în sens relativ sau în sens absolut. Kirfel[57] o înţelege în sens relativ, adică drept gradul cel mai înalt dat în mod actual în fiecare gen. Rolfes[58] o înţelege, dimpotrivă, drept gradul cel mai înalt posibil, deci în sens absolut. De asemenea, părintele Pegues scrie în acelaşi sens: „Este vorba mai întîi şi nemijlocit despre fiinţa care le întrece în perfecţiune pe toate celelalte, şi, astfel, ajungem la fiinţa cea mai perfectă care se poate concepe"[59].

Interpretarea conform căreia *maxime ens* „fiinţa pe treapta cea mai înaltă" trebuie luat în sens relativ se explică uşor; ea e destinată să elimine din dovada tomistă cea mai mică urmă din ceea ce se credea a fi ontologism. Sfintul Toma spune: există grade în eroare şi în adevăr, deci există un adevăr suprem

şi, în consecinţă, o fiinţă supremă care este Dumnezeu. Dar nu înseamnă că se trece, cum face Sfîntul Anselm, de la gîndire la fiinţă, de la ordinea cunoaşterii la ordinea realului? Or, nimic nu este mai puţin tomist decît o astfel de atitudine. Şi tocmai pentru a evita această dificultate i se atribuie Sfîntului Toma o inducţie care, din gradul suprem relativ pe care îl constatăm în orice ordine a realităţii actual date, ne-ar ridica la gradul suprem absolut al fiinţei, adică la fiinţa cea mai înaltă pe care o putem concepe.

înţelegem, într-o astfel de ipoteză, importantul adaos ce caracterizează dovada din *Summa teologică. Contra Gentiles* conchidea dovada, afir-mînd existenţa unui *maxime ens,* nemijlocit în situaţia de a fi identificat cu Dumnezeu; *Summa teologică* demonstrează în plus că cel care este *maxime ens* este şi cauză universală a fiinţei, şi, în consecinţă, nu poate să fie decît Dumnezeu. De ce acest supliment de demonstraţie? Dacă

[%] TH. PEGUES. *Commentaire lin. de la Somme theoi,* Toulouse, 1907. voi. 1, p. 105.

[5"] A se vedea *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen,* în *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol,* XXVI, 1912, pp. 454-487.

[>s] E. ROLFES, *Der Gottesbeweis bei Thomas von Aquin und Aristoteles erklärt una verteidigt,* Koln. 1898. p. 207 şi p. 222. Vezi răspunsul său la articolul lui KIRFEL în *Phil. Jahrb.* XXVI, 1913, pp. 146-159.

[59] *Commentaire,* I, p. 106.

1

Dovezile existenţei lui Dumnezeu

luăm expresia *maxime ens* în sens relativ, este uşor să-1 înţelegem. într-adevăr, în acest caz nu este nemijlocit evident că acest grad suprem al fiinţei ar fi Dumnezeu; poate exista un grad mai înalt care să rămînă finit şi perceptibil pentru noi; asimilîndu-1 cauzei universale şi supreme, noi stabilim, dimpotrivă, că acest *maxime ens* e Dumnezeu. Dacă, din contră, se doreşte să se ia această expresie în sens absolut, este evident că această fiinţă supremă se confundă cu Dumnezeu, astfel îneît devine incomprehensibil ca Sfîntul Toma să-şi fi lungit inutil dovada, mai ales într-o lucrare cum este *Summa* unde vrea să fie clar şi concis[60].

Aceste argumente sînt ingenioase, dar ele substituie dificultăţi inextricabile unuia care poate nu este aşa. Prima este că, dacă *maxime ens* trebuie să fie înţeles într-un sens pur relativ, argumentarea din *Contra Gentiles* constituie un paralogism grosolan. Sfîntul Toma judecă aici astfel: ceea ce este adevărul suprem este şi Fiinţa supremă; or, există un adevăr suprem, deci există o Fiinţă supremă, care este Dumnezeu. Dacă *maxime verum* „adevărul pe cea mai înaltă treaptă" şi *maxime ens* au un sens relativ în premise, cum i s-ar putea da lui *maxime ens* un sens absolut în concluzie? Şi tocmai asta este ceea ce cere dovada, pentru că ea se pronunţă nemijlocit pentru Dumnezeu[61]. Dacă sîntem trimişi la dovada, presupusă mai completă, din *Summa,* observăm că litera însăşi a textului se potriveşte greu cu o astfel de interpretare. Exemplul gradelor de mai cald sau mai puţin cald de care se foloseşte Sfîntul Toma nu trebuie să ne dea iluzii; este o simplă comparaţie, o *manuductio* ce trebuie să ne ajute să înţelegem teza principală. Fără îndoială, *maxime calidum* „cald în gradul cel mai înalt" este un grad suprem întru totul relativ; s-ar putea discuta, la rigoare, şi despre *maxime verum* şi *maxime nobile;* dar discuţia pare dificilă în ceea ce priveşte *maxime ens.* Este posibil să se poată concepe un grad suprem relativ într-o ordine oarecare de perfecţiune, cu excepţia celei a fiinţei. Plecînd din clipa în care Sfîntul Toma admite un adevăr prin excelenţă care este şi fiinţa prin excelenţă, sau expresia pe care o foloseşte nu are un sens conceptibil, sau admite, pur şi simplu, gradul suprem al fiinţei, care este Dumnezeu. Cît despre apelul la noţiunea de cauzalitate care încheie demonstraţia din *Summa teologică,* nu este nicidecum destinat să stabilească existenţa unei Fiinţe supreme; concluzia este din acea clipă trasă. El e destinat exclusiv să ne determine să descoperim în această Fiinţă primă, pe care o aşezăm deasupra tuturor fiinţelor, cauza tuturor perfecţiunilor care apar în lucrurile secunde. Această consideraţie nu adaugă nimic la dovada examinată [c]a dovadă; dar îi precizează concluzia.

[60] KIRFEL, *op. cit.,* p. 469.

[61] ROLFES, *Phil. Jahrb.,* XXVI, pp. 147-148.

Adevărat deci că Sfîntul Toma conchide existenţa lui Dumnezeu direct din examinarea gradelor

fiinţei. Poate fi interpretată o astfel de argumentare drept o concesie făcută platonismului? Sursele înseşi ale dovezii par să ne invite să credem acest lucru. La originea acestei demonstraţii, reîntîlnim, cu Aristotel[62], pasajul celebru din *Cetatea lui Dumnezeu* în care Sfîntul Augustin îi laudă pe filozofii platonicieni de a fi văzut că, în toate lucrurile trecătoare, forma prin care o fiinţă, de orice natură ar fi, este ceea ce este, nu poate să-i vină decît de la cel care Este, cu adevărat şi neschimbător: *Cum igitur in eorum conspectu, et corpus et ani-mus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, videnint esse aliquid ubi prima esset species incom-mutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo jacta cuncta essent* „aşadar, de vreme ce ei consideră că trupul şi sufletul sînt, într-o măsură mai mare sau mai mică, aparente şi că, dacă ar putea să se lipsească de orice aparenţă, n-ar mai exista deloc, ci au înţeles că există ceva unde s-ar afla o imagine neschimbătoare şi, de aceea, incomparabilă şi au crezut, în mod cu totul îndreptăţit că, acolo se află principiul lucrurilor, care nu este un fapt, dar din care se trag toate faptele"[63]. Dar a conchide din inspiraţia platoniciană a dovezii caracterul său ontologic sau a spune, împreună cu Grunwald, că este inutil să-ţi risipeşti eforturile pentru a readuce această argumentaţie la punctul de vedere pro-priu-zis tomist al realismului modern[64] înseamnă poate să te grăbeşti. Critica îndreptată de Sfîntul Toma împotriva dovezilor *a priori* ale existenţei lui Dumnezeu ajungea într-adevăr la concluzia că este imposibil să situăm punctul de plecare al dovezilor în examinarea esenţei divine şi că, în consecinţă, trebuie să-1 situăm necesarmente numai în lucrurile sensibile. Dar lucrurile sensibile nu înseamnă numai lucrurile

[62] Vezi mai sus p. 94, notele 49 şi 50. Textul capital din *De potentia,* qu. III, art. 5, ad *Resp.* atribuie expres această concepţie lui Aristotel, făcînd din ea însăşi raţiunea specific aristoteliciană a creaţiei: *Secunda ratio est quia, cum aliquid invenitur apluribus diversimodepanicipatum, oportet quod ab eo in quo peifectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur... Et haec est probatio Philosophi in II Metaph.* „al doilea argument este acela că. arunci cînd ceva se află împărtăşindu-se în diverse moduri de la mai multe, trebuie ca ceea ce se găseşte în el în modul cel mai desâvîrşit să fie atribuit tuturor acelora în care el se află în mod imperfect... Şi acesta este argumentul Filozofului în II Metaf.", în textul citat mai sus. Totodată, Sfîntul Toma a fost pe deplin conştient să se ţină aici atît de aproape de Platon pe cît îi permiteau doctrina sa şi a lui Aristotel. Cf. nota următoare. |

« *De civitate Dei,* cartea VIII, c. 6, *Pat. lat.,* voi. 41, col. 231-232. Cf. PLATON,| *Banchetul,* 210 e-211 d.

[64] GRUNWALD, *op. cit.,* p. 157.

materiale; Toma d'Aquino are dreptul incontestabil de a lua sensibilul în integralitatea sa şi cu toate condiţiile pe care, în conformitate cu doctrina sa proprie, le cere. Or, vom vedea mai tîrziu că sensibilul este constituit prin unirea formei inteligibile şi a materiei, iar dacă ideea pur inteligibilă nu devine în mod direct evidentă pentru puterea de înţelegere a intelectului, el poate totuşi să abstragă din lucrurile sensibile inteligibilul care este implicat acolo. Considerate sub acest aspect, frumosul, nobilul, bunul şi adevărul (căci există grade de adevăr în lucruri) constituie realităţi asupra cărora avem ascendent; din faptul că exemplarele lor divine ne scapă, nu rezultă că este obligatoriu să ne scape şi participările lor finite. Dar, dacă este aşa, nimic nu ne interzice să le luăm ca puncte de plecare ale unei noi dovezi. Mişcarea, eficienţa şi fiinţa lucrurilor nu sînt singurele realităţi care solicită o explicaţie. Ceea ce este bun, nobil şi adevărat în univers cere, de asemenea, o cauză primă; cău-tînd originea perfecţiunii pe care lucrurile sensibile o pot conţine, nu depăşim în nici un fel limitele pe care ni le fixasem în prealabil.

Fără îndoială, o astfel de cercetare nu ar reuşi dacă nu am apela la ideea platoniciană şi augustiniană a participării; dar vom constata că, luat într-un sens nou, exemplarismul este unul dintre elementele esenţiale ale tomismului. Niciodată Toma nu şi-a schimbat punctul de vedere după care gradele inferioare de perfecţiune şi de fiinţă presupun o esenţă în care perfecţiunile şi fiinţa se întîlnesc în gradul lor suprem. După cum, admite indiscutabil şi faptul că a poseda incomplet o perfecţiune şi a o deduce dintr-o cauză sînt sinonime; şi, cum o cauză nu poate să dea decît ceea ce are, este necesar ca ceea ce nu are de la sine o perfecţiune ori nu o are decît incomplet s-o deducă din ceea ce o are din sine şi în gradul său maxim[65]. Dar de aici nu rezultă că această

[65] *Cont. Gent.* I, 28, ad//î *unoquoque,* şi II, 15, ad *Quod alicui.* Cf.: *Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et işti fuerunt Platonici. Considera-ventnt enim, quod omne i/lud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illudper suam essentiam sicut adprimwn et ad summum: sicut omnia ignita Per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sunt per participationem entia, necesse est esse aliuuid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, id est quod [s]ua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima et dignissima et per-fectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse* „unii însă au ajuns la cunoaşterea lui Dumnezeu din măreţia lui Dumnezeu însuşi; şi

aceştia au fost platonici-enii. Căci ei au considerat că tot ce există ca efect al unei participări se reduce la ceva ᶜare există prin proprie esenţă, ca la cauza primă şi supremă, tot aşa cum toate cele aprin-Se prin participare se reduc la foc, care este astfel prin esenţa sa. Aşadar, de vreme ce toate cîte sînt participă la existenţă şi sînt existente prin participare, trebuie ca, pe culmea tuturor lucrurilor, să existe ceva care să fie el însuşi prin propria esenţă, altfel spus ca

dovadă a Sfintului Toma se reduce, aşa cum s-a pretins, la o deducţie pur abstractă şi conceptuală. Toate dovezile presupun în aceeaşi măsură intervenţia principiilor tradiţionale transcendente cunoaşterii sensibile, şi că sensibilul însuşi Ic furnizează o bază existenţială pe care să se sprijine pentru a se ridica la Dumnezeu. Or, chiar despre aceasta e vorba, pentru că inteligibilitatea însăşi a lucrurilor rezultă din aceea că ele se aseamănă cu Dumnezeu: *nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* „nu se poate cunoaşte nimic decît prin compararea cu adevărul prim"[66]. Iată de ce concepţia unui univers ierarhizat după gradele de fiinţă şi de perfecţiune se află implicată chiar de la dovezile existenţei lui Dumnezeu prin motorul prim sau prin cauza eficientă. Dacă, aşadar, această nouă demonstraţie trebuia considerată ca esenţialmente platoniciană, ar trebui acceptat, în mod logic, că demonstraţiile anterioare sînt şi ele. Iar ele sînt astfel într-adevăr în măsura în care, prin Augustin şi Dionisie, Sfintul Toma preluase de la Platon concepţia sa despre participarea lucrurilor la Dumnezeu prin asemănare; prin acest mijloc, într-adevăr, el se găsea în situaţia de a considera universul ca ierarhic ordonat în conformitate cu diversele grade posibile de participare finită la cauzalitatea Cauzei, la actualitatea Motorului imobil, la bunătatea Binelui, la nobleţea Nobilului şi la adevărul Adevărului; dar nu este astfel, în măsura în care Sfintul Toma a început, aşa cum vom vedea, prin a metamorfoza noţiunea platoniciană de participare într-o noţiune existenţială de cauzalitate.

V. — Dovada prin cauza finală

A cincea şi ultima dovadă se bazează pe luarea în considerare a guvernării lucrurilor. Nu este locul să-i determinăm originea filozofică, pentru că ideea unui Dumnezeu ordonator al universului era o idee comună a

esenţa sa sâ-i fie proprie; şi acesta e Dumnezeu, care este cauza în cel mai înalt grad suficientă şi măreaţă şi perfecta a tot ce există şi cel la care participă, în existenţa lor, toate cîte sînt." *In loannem evangelislam expositio.* Prologus.

[66] *De verii.* qu. XXII. art. 2, ad Im. Este ceea ce-i permite Sfintului Toma să facă un anumit loc dovezii augustiniene prin ideea de adevăr. Cf. *In loannem evangelistam,* Prologus. ad: *Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis*---„unii însă au ajuns la recunoaşterea lui Dumnezeu din neputinţa cuprinderii adevărului"'-Dar Sfintul Augustin consideră această dovadă drept cea mai evidentă dintre toate pentru că argumentează exclusiv asupra caracterului intrinsec al adevărului; Sfintul Toma, care nu poate argumenta decît plecînd de la un adevăr sensibil şi dat empiric, din cauza preocupării sale de a pleca de la existenţe, consideră în mod necesar adevărul drept mai puţin manifest pentru simţuri decît mişcarea. De aici, rolul şters pe care îl joacă dovada

teologiei creştine, iar textele Bibliei pe care se putea sprijini erau extrem de numeroase. Cu toate acestea, însuşi Sfintul Toma ne trimite la Sfîntul Ioan Damaschinul[67], ce pare să-i fi furnizat modelul argumentării.

Este imposibil ca lucruri contrare şi disparate să se potrivească şi să se împace în acelaşi ordin, fie întotdeauna, fie cel mai adesea, dacă nu există o fiinţă care să le guverneze şi care să determine ca toate împreună şi fiecare dintre ele să tindă spre un scop determinat. Or, constatăm că, în lume, lucruri de naturi diferite se conciliază într-un acelaşi ordin, nu din timp în timp şi din întîmplare, ci întotdeauna sau în cea mai mare parte a timpului. Trebuie, aşadar, să existe o fiinţă prin providenţa căreia lumea să fie guvernată, şi pe aceasta o numim Dumnezeu[68]. *Summa teologică* argumentează exact în acelaşi fel, dar arătînd faptul că această providenţă ordonatoare a lumii, prin care toate lucrurile sînt dispuse în vederea scopului lor, este o inteligenţă. S-ar putea ajunge la aceeaşi concluzie pe căi diferite, în special judecind prin analogie pe baza actelor umane[69].

Deşi mai familiară teologilor şi mai populară decît precedentele, această ultimă dovadă, şi concluzia pe care o stabileşte aveau, după părerea Sfintului Toma d'Aquino, aceeaşi valoare. Dacă, într-un sens, ea e altfel decît celelalte, acest lucru se datorează faptului că însăşi cauza finală diferă profund de celelalte cauze, dar nu se distinge de acestea decît prin locul preeminent pe care îl ocupă în ordinea cauzalităţii. Desigur, această dovadă se poate înţelege în diverse grade de profunzime[70]. Sub aspectul său cel mai firesc, ea se pronunţă pentru un artizan suprem, sau demiurg, mai mult sau mai puţin asemănător Autorului Naturii, atît de drag secolului al XVIII-lea francez. Sub aspectul ei cel mai profund, dovada vede în cauza finală raţiunea pentru care se exercită cauza eficientă, cu alte cuvinte

cauza cauzei. Aşadar, ea nu parvine numai, şi nici mai întîi, la raţiunea faptului că există ordine în natură,

în transpunerea pe care i-o dă. împotriva şi pentru această formă de dovadă, vezi M. CUERVO, O. P.. *El argumenta de „las verdades eternas" segun s. Tomăs,* în *Ciencia tomista,* voi. 37 (1928), pp. 18-34 şi Ch.-V. HERIS, O. P.. *La preuve de I'existence de Dieu par Ies verites eternelles,* în *Revue thomiste,* voi. X (1926), pp. 330-341.

[6] *De /ide ortodoxa,* I, 3; în *Pat. gr,* voi. 94, col. 795. [Sf. Ioan Damaschinul, *Dogina-iica,* ediţia a treia, trad. Pr. D. Fecioru. Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, pp. 17 19. — /;./.]

[6S] *Cont. Gent.* I, 13; II. 16, ad *Amplius quorumcumque.* Cf. *In II Phys.* 4. 7, 8. - ■ 'n opinia Sfintului Toma este dovada simţului comun prin excelenţă şi este, ca să zicem, [a]?a populară: *Cont.Gent.* III, 38.

[69] *Sum. theol.* I. 2, 3, ad *Resp.* - *De veni.* qu. V, art 1, ad *Resp.*

■ *'"* Este dovada de care s-a slujit Sfintul Toma însuşi, dîndu-i forma cea mai simplă, [In] lucrarea sa *Expositio super Symbolo Apostolonim;* opuse. XXXIII, în *Opuscula omnia,* [e]d. P. Mandonnet, voi. IV, pp. 351-352. Autenticitatea acestui opuscul este general admisă.

ci de asemenea, şi îndeosebi, la raţiunea pentru care există o natură. Pe scurt, dincolo de felurile inteligibile de a exista, cauza finală ajunge la raţiunea supremă pentru care există lucrurile. Dovada prin cauză finală vizează exact această raţiune, şi la aceasta ajunge arunci cînd conchide existenţa lui Dumnezeu.

Existenţială ca şi precedentele, dovada prin finalitate nu diferă de acestea nici prin structura ei. A admite că lucrurile sensibile se ordonează la întîmplare înseamnă a admite că ar exista loc în univers pentru un efect fără cauză, şi anume însăşi ordinea lor. Căci dacă forma proprie a fiecărui corp e suficientă ca să explice operaţia particulară pe care o realizează acel corp, ea nu explică nicidecum de ce diferitele corpuri şi diferitele lor operaţii se ordonează într-un ansamblu armonios[71]. Avem, aşadar, în dovada prin finalitate, ca şi în toate dovezile precedente, o dată sensibilă care-şi caută raţiunea suficientă şi nu o găseşte decît în Dumnezeu; gîndirea interioară lucrurilor se explică, la fel ca şi lucrurile înseşi, prin imitarea îndepărtată a gîndirii Dumnezeului-providenţă care le guvernează.

Diversele *căi* pe care le urmează Sfîntul Toma pentru a ajunge la existenţa lui Dumnezeu sînt în mod evident distincte, dacă luăm în considerare punctele lor de plecare sensibile, dar nu mai puţin evident înrudite, dacă le vom considera structura şi relaţiile pe care le au[72]. Mai întîi, fiecare dovadă se sprijină pe constatarea empirică a unui fapt, deoarece o existenţă nu ar putea să fie indusă decît plecînd de la o altă existenţă. Din acest punct de vedere, toate dovezile tomiste se opun dovezilor augus-tiniene prin Adevăr, sau dovezii anselmiene prin ideea de Dumnezeu: există mişcare, acţiuni reciproce, fiinţe care se nasc şi pier, lucruri mai mult sau mai puţine perfecte, ordine în lucruri şi iar aceste lucruri se întîmplă pentru că toate acestea sînt, pentru că putem afirma despre cauza lor că există. Prezenţa unei baze existenţiale sensibile este deci o primă trăsătură comună celor cinci dovezi ale existenţei lui Dumnezeu.

O a doua trăsătură se adaugă celei precedente. Toate dovezile presupun că perechile de cauze şi efecte în legătură cu care se argumentează sînt ierarhic ordonate. Foarte limpede pe calea a patra, acest aspect al gîndirii tomiste nu rămîne mai puţin perceptibil chiar şi în prima: tocmai această subordonare ierarhică de efecte şi de cauze esenţialmente ordonate în cauze principale şi cauze instrumentale e cea care face imposibilă

[71] *De verii.* qu. V, art. 2, ad *Resp.*

[12] în legătură cu această chestiune, a se vedea: GARRIGOU-LAGRANGE., *Dieu, son existence et sa nature,* ed. a treia, Paris, 1920, Apendice, I, pp. 760-773. — E. ROLFES, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin,* în *Philos. Jahrb.* voi. 37, nr. 4, pp. 329-33»-

o regresie la infinit în seria cauzelor şi permite raţiunii să afirme existenţa lui Dumnezeu. Să notăm totuşi, pentru a evita orice echivoc, că ierarhia de cauze căreia Sfîntul Toma îi fixează un prim termen îi este cu mult mai puţin necesară ca scară ascensională spre Dumnezeu, decît ca element care să-i îngăduie să considere toată seria cauzelor intermediare drept o singură cauză secundă, căreia Dumnezeu îi este cauză primă. Desigur, imaginaţia Sfîntului Toma se mulţumeşte să urce aceste trepte, dar, pentru raţiunea sa metafizică, ele nu formează decît una, căci eficacitatea fiecărei cauze intermediare presupune că seria completă a condiţiilor sale este realizată în mod actual. Şi, în acest fel, întîlnim prima caracteristică generală a dovezilor pe care tocmai le-am stabilit: trebuie să se plece de la o existenţă; căci ajunge să fixezi raţiunea suficientă completă a unei singure *existenţe* oarecare

empiric date pentru a dovedi *existenţa lui Dumnezeu.* în aparenţă, nimic mai simplu decît o astfel de formulă, dar este mult mai greu de înţeles decît îşi imaginează unii. Pentru a ajunge la sensul ei cel mai secret, calea cea mai scurtă este poate cea care pare iniţial cea mai lungă. Doar dacă nu le situăm în istorie, abia este posibil să discernem sensul adevărat al dovezilor tomiste ale existenţei lui Dumnezeu.

VI. — Sensul şi importanţa celor cinci căi

Toţi teologii fideli faţă de Vatican I susţin că existenţa lui Dumnezeu este demonstrabilă prin raţiune naturală. Este ceea ce a propovăduit limpede Sfîntul Toma, dar el adăuga că numărul celor care pot să înţeleagă demonstraţia este foarte puţin însemnat. Cînd reaminteşti azi concepţia sa în această chestiune, eşti suspectat de fideism sau de semifideism. La ce slujeşte, se spune, că acest adevăr este demonstrabil dacă, de fapt, cea mai mare parte a oamenilor sînt incapabili să înţeleagă dovezile filozofice care li se dau în legătură cu acest lucru? Pe de altă parte, tocmai am văzut ce dezacord domneşte, chiar între tomişti, asupra sensului şi valorii demonstraţiilor privind existenţa lui Dumnezeu propuse de Sfîntul Toma însuşi. Şi n-am oferit decît o insignifiantă schiţă a problemei, şi nu a fost spus nimic despre teologii catolici, dar netomişti, ce resping felul în care Sfîntul Toma a abordat chestiunea şi caută pe căi diferite principiile soluţiei sale. Dacă dovezile sînt uşor de înţeles, de ce acest dezacord în privinţa lor?[73]

[73] Pentru detalii în privinţa acestor controverse, vezi *Trois lecons sur le probleme de ' existence de Dieu (Divinitas,* 1, 1961, 23-87) în mod deosebit prima lecţie: *Le labyrinthe*

Istoricul nu are altă sarcină decît să le înţeleagă, pe cît posibil, aşa cum însuşi Sfîntul Toma le înţelegea. A restabili sensul lor primitiv este o întreprindere dificilă şi plină de riscuri; un motiv în plus pentru a nu pretinde că dăm lecţii cuiva; este vorba pur şi simplu de a pune sub privirile tuturor genul de demonstraţii la care trebuie să se recurgă pentru a rămîne fidel gîndirii Sfintului Toma d'Aquino. Se înţelege că atitudinea istoricului îl indispune adesea pe filozof, dar, dacă filozoful îşi spune „tomist", ai dreptul să-i ceri să cunoască doctrina de la care se reclamă. Cei mai autoritari nu sînt întotdeauna cei mai informaţi din acest punct de vedere.

Problema esenţială, sub rezerva erorii, este de a ne reaminti că cele două *Summe* şi *Compendium-u]* sînt scrieri teologice[74] şi că expunerile dovezilor existenţei lui Dumnezeu pe care le preluăm din aceste lucrări sînt opera unui teolog ce urmăreşte un scop teologic. Dezacordurile sale cît se poate de reale asupra sensului dovezilor provin mai întîi din faptul că au fost tratate ca demonstraţii filozofice. Dacă se spune că sînt teologice, replica este că în acest caz ele nu sînt raţionale, ca şi cum întreaga ; teologie a Sfintului Toma nu ar fi, dimpotrivă, un efort pentru a obţine o: înţelegere raţională a credinţei. Plecînd de aici, nu ne vom mai înţelege nici- J odată în legătură cu nici o chestiune. Continuarea discuţiei e zadarnică. J

Cu toate acestea, nu trebuie să ne pierdem curajul şi să spunem fără încetare adevărul. Despre chestiunea în discuţie, adevărul este că| Sfintul Toma întreabă: putem demonstra că Dumnezeu există? Răspunsul I său este: da, putem. Dovada este că această demonstraţie a fost deja| făcută. Intenţia sa primă nu este deci să propună o dovadă a credinţei i sale; el vrea pur şi simplu să pună la dispoziţia teologilor fie una, fiej

des cinq voies. Această expresie se inspiră din titlul articolului lui A. BOEHM, *Autour du mystere des Quinque Viae de saint Thomas d'Aquin,* în *Revue des sciences religieuses,* 24 (1950), pp. 217-234, în mod deosebit pp. 233-234. Pare paradoxal că dovezi pe care Sfîntul Toma le voia simple, chiar elementare, pe scurt accesibile începătorilor în teologie, au devenit un „mister" pentru timpul nostru. Se cuvine deci să revedem felul cum se pune problema. Cf. W. BRYAR, *St. Thomas and the Existence ofGod, Three Interpre-tations.* Chicago, 1951.

[74] Titlul însuşi al lucrării *Summa theologiae* atestă acest fapt. Cît priveşte *Contra gen-tiles.* titlul său complet a fost cîndva: *De veritate catholicae fidei contra gentiles* „despre adevărul credinţei catolice împotriva paginilor". Cf. cartea I, cap. 2: *propositum nostrae intentionis est, veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios* „scopul argumentării noastre este acela de a arăta clar, potrivit regulei noastre, adevărul pe care îl afirmă credinţa catolică, înlăturînd erorile care i se opun". Imposibil să fii mai clar, mai scurt ori mai exact. Nimic nu se poate opu-r; ne unei exprimări **atît** de ferme şi atît de sincer declarate. *Compendium theologiae* poarta un titlu destul de clar pentru a ne dispensa de orice discuţie asupra obiectului său.

patru, fie cinci dintre felurile principale în care au procedat filozofii pentru a demonstra acest adevăr[75]. Fiecare dintre cele cinci căi reprezintă o abordare raţională posibilă a problemei existenţei lui

Dumnezeu, în modalitatea lui de a le prezenta, Sfîntul Ţoma are în vedere două preocupări majore. în primul rînd, vrea ca demonstraţia să fie raţional concludentă, oricare ar fi de altminteri doctrina din care se inspiră; în al doilea rînd, el doreşte să lege această demonstraţie, pe cît posibil, de cîteva teme metafizice de origine aristotelică, pentru că el însuşi urmează de preferinţă filozofia lui Aristotel şi caută, pentru a asigura cel puţin o unitate de spirit a dovezilor, să le lege de metafizica Filozofului, atîta cît poate să o facă. Aici e punctul în care istoricul întîl-neşte dificultăţile de interpretare cele mai mari; scrupulele sale istorice riscă să-i ascundă sensul doctrinei pe care îşi propune să o explice, într-adevăr, sarcina sa proprie este de a descoperi şi a prezenta sensul autentic al doctrinei; nu-l citează pe Sfîntul Toma decît la sfîrşit; dar e tentat să creadă că Sfîntul Toma însuşi procedează astfel, de unde nenumărate perplexităţi pentru el. Căci şi Toma procedează ca un filozof; fiecare temă filozofică de reflecţie are pentru el sensul pe care el însuşi i-1 atribuie, oricare ar fi sursa de unde o preia. Istoricul trebuie deci să fie îndeajuns de filozof pentru a recunoaşte că Sfîntul Toma însuşi nu procedează întotdeauna ca istoric. Este desigur util, atunci cînd se poate, să deosebim diversele curente de gîndire ce alimentează cutare sau cutare dovadă tomistă a existenţei lui Dumnezeu, dar sensul dovezii nu se va degaja ureînd pe aceste curente spre izvoarele lor. Dimpotrivă, cînd cedează propriei sale pante, erudiţia istorică devine o sursă de confuzie. Dovezi pe care Sfîntul Toma le-a dorit simple şi uşoare devin atunci tot atîtea labirinturi istorice inextricabile[76]. Sensul dovezii este chiar în expunerea pe care i-a dat-o Sfîntul Toma.

Dificultatea cea mai serioasă nu este aici. I s-a reproşat doctrinei tomiste incoerenţa filozofică. Plecînd de la diversele filozofii de la care Sfîntul Toma a preluat materialele operei sale, Aristotel, Platon, Avicenna, Averroes şi atîţia alţii, s-a văzut în tomism un mozaic realizat cu pricepere din fragmente eterogene iscusit îmbinate, în aşa fel îneît să

[I>] *Procedamus adponendum raliones, quibus lam philosophi quam doctores catho-lici Deum esseprobaverunt* „să procedăm la a prezenta argumentele prin care **atît** filozofii, cît şi doctorii catolici au demonstrat existenţa lui Dumnezeu". *Cont. Cent.* I, 13.

[f<] Notele bibliografice succinte care însoţesc expunerea căilor a treia şi a patra din Paginile precedente dau o idee slabă despre arsenalul de erudiţie istorică devenit necesar Pentru a aborda aceste expuneri, desigur nu uşoare, dar limpezi şi scurte.- Despre sensul filozofic al dovezilor şi valoarea lor prezentă, a se vedea: *L 'existence de Dieu est el/e [e']icore demontrable?* în *Trois lecons sur I existence de Dieu,* lecţia a treia, pp. 48-67.

producă un fel de imitaţie a revelaţiei creştine. Răspunsurile elaborate faţă de acest reproş nu sînt convingătoare, pentru că admit ideea a ceea ce ar trebui să fie doctrina Sfîntului Toma ca să îndeplinească condiţiile unei filozofii adevărate. Or, deşi conţine multă filozofie, şi din cea mai profundă, ea însăşi nu e filozofie. Tot ceea ce este filozofie în tomism este în mod autentic, dar integrată unei sinteze teologice al cărui scop propriu domină elementele pe care şi le subordonează. Dacă acestea pierd sau cîştigă în raţionalitate este o problemă de discutat ca atare, iar dezacordul asupra concluziilor e previzibil, ca de fiecare dată cînd o chestiune comportă două răspunsuri posibile. în orice caz, nu este o chestiune istorică, pentru că trebuie făcută o judecată de valoare; după cum nu e nici măcar o chestiune pur filozofică; singurul care este competent să vorbească despre acest lucru este acela care, ca şi Sfîntul Toma însuşi, reuneşte dubla competenţă a filozofului şi a teologului. Ca istoric, sarcina noastră e limitată; putem doar încerca să explicităm sensul chestiunii pe care o pune o teologie cum este cea a Sfîntului Toma.

Această chestiune e legată de posibilitatea unei perspective teologice a filozofiei. Cuvînrul „teologic", să ne reamintim, nu semnifică necesarmente iraţional. Nu se poate spune ce semnifică decît examinînd doctrina la care se aplică acesta.

Cele cinci căi sînt esenţialmente metafizice, pentru că fiinţa divină de la care ajung să afirme existenţa este ea însăşi situată dincolo de natură, căreia îi este cauza. Pe de altă parte, fiecare dintre aceste dovezi se deosebeşte de celelalte prin aceea că pleacă de la o experienţă fizică distinctă. E vorba de cea a motricitatii, sau a cauzalităţii eficiente, sau a contingenţei relativului în raport cu absolutul, sau a scopului drept cauză a mijlocului. Fiecare dintre aceste căi se prezintă ca distinctă de celelalte, şi chiar este; fiecare dintre ele ajunge să stabilească existenţa unei fiinţe de aşa natură încît, dacă există, nu se poate nega că este cea pe care toţi o numesc Dumnezeu. Să notăm totuşi că, dacă Motorul Prim este Dumnezeu, dacă într-adevăr Cauza Primă este Dumnezeu, dacă Necesarul Prim este Dumnezeu, şi aşa mai departe, nu s-ar putea spune nimic mai mult decît: Dumnezeu este Motorul Prim, Dumnezeu este Cauza Primă, Dumnezeu este Necesarul Prim. într-adevăr, chiar dacă nu ar exista nici o mişcare, nici

o fiinţă creată, nici un participant, Dumnezeu nu ar fi mai puţin Dumnezeu. Orice dovadă a existenţei lui Dumnezeu bazată pe date ale experienţei sensibile presupune existenţa lumii, pe care Dumnezeu nu era obligat cu nimic să o creeze. Toate aceste aspecte ale fiinţei sensibile îşi cer, fiecare, cauza sa primă, deci căile care conduc la Dumnezeu sînt diferite; pe de altă parte, putem presimţi deja că această cauză este aceeaşi, iar Sfîntul Toma nu va întîrzia

să o stabilească în timp util, dar interpreţii lui sînt grăbiţi, tocmai de aceea îi vedem uneori sărind peste etapele cercetării metafizice şi combinînd cele cinci căi într-una singură, sau arătînd că ele nu fac în realitate decît una[77], întreprinderea este legitimă şi orice dialectician exersat este capabil să o ducă la bun sfîrşit. Ba chiar se poate avea succes în mai multe feluri diferite, dar nu e cert că va corespunde dorinţelor Sfîntului Toma d'Aquino. Mai întîi, el însuşi nu a procedat la această unificare a celor cinci căi; nu a considerat-o, aşadar, necesară[78]. Apoi, de vreme ce *Compendium theologiae* este construit în întregime pe baza unicei dovezi a existenţei Motorului Prim, o singură cale putea fi suficientă; nu este, aşadar, necesar să se construiască în mod dialectic un întreg compus din cinci părţi. în sfîrşit, redactarea celor cinci căi atestă dorinţa pe care o avea Sfîntul Toma de a le prezenta ca distincte, fiecare dintre ele fiind suficientă aşa cum este.

Este mai ales cazul primelor două căi. Sînt patruzeci de ani de cînd regretatul părinte P. Geny, S. I., punea o întrebare pertinentă, la care totuşi nimeni după cîte ştiu nu a răspuns vreodată sincer. Dacă într-adevăr cauza motrice de care vorbeşte prima cale nu este cauza eficientă a mişcării, cum se poate conchide din existenţa efectului existenţa cauzei sale? Dar dacă ea este cauza eficientă a mişcării, prin ce se distinge prima cale de a doua, despre care Sfîntul Toma spune clar: *secunda via est ex ra-tione causae efficientis?* „oare, potrivit raţiunii, există o a doua cale a cauzei eficiente?"[79]

Aceste cuvinte sînt suficiente pentru a stabili că, în gîndirea Sfîntului Toma, prima cale este cea a motricitatii considerată în sine, făcînd abstracţie de cauzalitatea eficientă. Se va obiecta că este imposibil, deoarece în gîndirea Sfîntului Toma cauza motrice este cauza eficientă a mişcării. Să acceptăm această obiecţie, în linii mari, dar tocmai de aceea propoziţia citată trebuie luată literal. încă din *Contra Gentiles,* după ce a dezvoltat pe larg dovada existenţei Motorului Prim imobil, Sfîntul

[77] Modelul acestor sinteze rămîne cel al admirabilului comentator al lucrării *Summa theologiae,* Dominique Banez, *In Im Partem,* qu. II, an. 3. Pasajul este reprodus în *Trois lecons...,* p. 43, nota 14: *Ordo verum harum rationum talis est....* „însă ordinea acestor argumente astfel". O altă metodă de reducere este propusă şi aplicată de A. BOEHM, in *Autour du mystere...,* pp. 233-234. — Fără îndoială, în linii mari, şi prin prisma noţiunii de Dumnezeu la care conduc, cele cinci căi formează un tot unitar, dar, la nivelul dovezii mseşi, fiecare îşi este suficientă. Tot ce i se poate cere este dacă probează în mod corect existenţa unei fiinţe pe care toţi vor accepta să o numească Dumnezeu.

[78] Remarcă de bun-simţ făcută de părintele Paul GENY S. J., *an. cit.,* p. 577.

[79] Textul nu lasă loc pentru nici o ambiguitate. Dovada prin cauza eficientă este prezentată ca o *altă* cale decît cea care pleacă de la mişcare. în *Summa theologiae,* ele constituie două căi distincte; în *Contra Gentiles,* calea cauzei eficiente e prezentată ca *alia via.*

Toma adaugă: *Procedit autem Philosophus alia via*.....dar filozoful merge pe o altă cale" *(C.G.* I, 13). Dacă a doua cale este diferită, prima nu-1 demonstrează pe Dumnezeu prin cauză eficientă, fie ea şi cea a mişcării. O observaţie confirmă acest fel de a înţelege textul: în textul nici uneia dintre cele trei expuneri ale primei căi: *Summa theologiae, Contra Gentiles, Compendium theologiae,* nu este pronunţat cuvîntul cauză[80]. Cu cît sîntem mai siguri că, pentru Toma d'Aquino însuşi, *causa movens* „cauza motrice..." este şi *causa agens* „cauza activă..." şi *causa efficiens* „cauza eficientă...", cu atît este mai cert că cele două căi nu au fost expuse separat dintr-o simplă inadvertenţă. Aşadar, fiecare dintre ele îşi e suficientă şi trebuie să fie interpretată aparte de celelalte, drept validă în sine.

Sfintul Toma avea de altfel un excelent motiv pentru a o prezenta pe prima separat de celelalte. într-adevăr, au existat filozofi în favoarea celei dintîi, dar care se opuneau în acelaşi timp celei de-a doua. Averroes se număra printre aceştia[81], lucru prin care se arăta de altfel fidel spiritului aristotelismului autentic. Aristotel nu a vorbit de Motorul Prim ca despre o cauză eficientă a mişcării; deci este posibil să demonstrezi, independent de orice considerare a cauzei eficiente, existenţa unui Motor Prim. De ce nu ar avea dreptul cei care gîndesc în acest fel la dovada care le pare satisfăcătoare, şi care de altfel şi este? Tot ceea ce afirmă aceasta e adevărat. Dumnezeu este cu adevărat Motorul Prim imobil; el pune în mişcare toate fiinţele în calitatea lui de lucru dorit, adică în

calitate de cauză finală. Or, cauza finală este cauza cauzelor. Ea este cauza mişcărilor pe care le constituie naşterile şi pieirile, ceea ce înseamnă că este, ca scop ultim, cauza tuturor fiinţelor care populează universul. Ea este cauza substanţei lor înseşi, căci iubirea pe care o poartă cauzele lor pentru Motorul Prim le face să aducă la îndeplinire operaţiile generatoare ale fiinţelor. Nu este, aşadar, necesar ca mişcarea să fie cauză

[80] îmi retractez deci în întregime interpretarea, prea vizibilă în ediţia a cincea a prezentei lucrări, care prezintă dovada prin mişcare ca pe o dovadă prin cauza eficientă a mişcării. Această eroare arată în ce măsură poate orbi prejudecata istorică o interpretare de bună credinţă şi cît de dificil este astăzi să regăsim gîndirea autentică a Sfîntului Toma. Am putut preda, comenta şi interpreta *prima via* timp de cincizeci de ani fără să-mi dau seama, şi fără ca cineva să-mi fi atras atenţia, că de aici lipseşte cuvîntul *cauză.* Această abţinere, repetată de trei ori, nu poate fi decît intenţionată şi trebuie să aibă un sens.

[81] Vezi E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy,* p. 68. S-ar putea arăta că această interpretare a lui Aristotel este de-acum cea a lui Averroes. pe care Sfintul Toma îl citează de mai multe ori pentru a arăta că, dacă eliminăm noţiunea unui Principiu drept cauză eficientă. Dumnezeu nu rămîne mai puţin cauza substanţei înseşi a fiinţelor. într-adevăr, cauza finală este originea tuturor dorinţelor, ele însele cauze ale mişcărilor ce determină generarea fiinţelor.

eficientă pentru ca *prima via* „prima cale" să fie validă[8]-. Motivul pentru care Sfîntul Toma arată că a doua cale este cea a cauzei eficiente e că într-adevăr prima cale nu pune în operă nici o altă noţiune decît raportul dintre mişcător şi mişcat.

Interesul pe care îl prezintă dovada prin Motorul Prim este de a pune în evidenţă, într-un caz privilegiat şi perfect definit, ce înseamnă pentru Sfintul Toma o dovadă a existenţei lui Dumnezeu. Este oare aceasta validă? Da. Este oare ea cea mai bună dintre toate? Ea este cea mai manifestă, pentru că punctul ei de plecare, percepţia mişcării, este cel mai evident dintre toate. Este oare ea cea mai profundă şi cea mai completă cît priveşte noţiunea de Dumnezeu pe care ne permite s-o obţinem? Sînt oare echivalente toate dovezile, cu condiţia să fie considerate ca răspunsuri la întrebarea *an sif!* Fiecare dintre cele cinci căi se pronunţă în mod valid pentru existenţa unei fiinţe de aşa natură, îneît, orice ar trebui să semnifice în plus, numele „Dumnezeu" să nu-i poată fi refuzat. Prin urmare, cele cinci căi sînt în aceeaşi măsură independente şi complementare. Nu vorbim aici decît de sensul pe care îl au în locul precis din *Summă* în care acestea sînt formulate pentru prima oară. în alte părţi, eliberat de constrîngerile formulării întrebării pe care o pune, Sfintul Toma va vorbi adesea ca un filozof care ştie că Dumnezeu nu este doar motor prim în calitatea de cauză finală, ci şi în calitatea de cauză eficientă a mişcării ce produce ea însăşi fiinţele. Pentru moment, el consideră Motorul Prim în calitatea de origine a mişcării, oricare ar fi ordinea de cauzalitate care se vrea analizată.

Un filozof care nu ar fi decît filozof nu poate fi mulţumit lă lase problema nelămurită. El ar spune de îndată la ce ordine de cauzalitate

[s2] R. MUGNIER. *La theorie du premier moteur el l 'evolution de Ia pensee aristo-telicienne,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1939, pp. 111-112. Pentru o interpretare diferită, dar nu contrară, R. JOLLIVET, *Essai sur Ies rapports entre Ia pensee grecque el Ia pensee chretienne,* J. Vrin, Paris, 1931, pp. 34-39. Poziţia Sfintului Toma însuşi este clară: „De unde se vede în mod evident cît de falsă este opinia celor care susţin că Dumnezeu nu este cauza substanţei cerului, ci numai a mişcării sale." *In XII Metaph.,* lect. 7, n. 2534; ed. Cathala, pp. 714-715. Şi Aristotel însuşi: „De acest principiu prim care este motor în calitate de scop, depinde cerul în aceeaşi măsură ca perpetuitate a substanţei sale şi ca perpetuitate a mişcării sale. în consecinţă, întreaga natură depinde de acest principiu, pentru că toate fiinţele naturale depind de cer şi de mişcarea acestuia." *Op. cit.,* XII, 7, 1072 b, 14-30. Vorbind în numele său propriu, Sfîntul Toma asimilează explicit cauza motrice cu cauza eficientă: „S-a demonstrat de asemenea, printr-o argumentare a aceluiaşi Aristotel, că există un prim motor imobil, pe care îl numim Dumnezeu. Or, în toate ordinele de mişcare, primul motor este cauza tuturor mişcărilor care se produc. Apoi, cum mişcările cerului determină existenţa multor lucruri, şi cum Dumnezeu este primul motor în privinţa acestor mişcări, este necesar ca Dumnezeu să fie pentru 'nulte dintre lucruri cauza existenţei lor" *Contra Gentiles* II, 6.

se gîndeşte. Ar preciza care dovadă i se pare mai favorabilă dezvoltării ulterioare a doctrinei. în loc să prezinte patru sau cinci dovezi la fel de valabile, el ar pune-o în evidenţă pe cea mai conformă cu principiile propriei filozofii şi ar urmări să arate felul cum poate aceasta să fie dedusă din ele. Sfintul Toma urmează însă un scop bine definit: să obţină o anumită înţelegere a credinţei. El nu se gîndeşte, desigur, să constituie de unul singur o filozofie destinată să întemeieze o teologie care, în aceeaşi măsură, ar fi a sa şi ar deveni cu toate acestea a tuturor. *Summele* pe care le scrie sînt expuneri de ansamblu ale teologiei Bisericii, aşa cum au constituit-o, dezvoltat-o şi îmbogăţit-o progresiv Părinţii, scriitorii bisericeşti şi, mai recent, profesorii de teologie care predau în universităţile din Occident. Nu o summă a teologiei *sale,* ci *a teologiei,* reţinîndu-i esenţialul, ordonîndu-l ca ştiinţă şi definindu-i semnificaţia cu toată precizia dorită. Instrumentul cel mai important pentru a duce la bun sfîrşit

această întreprindere este filozofia lui Aristotel, şi înainte de orice logica sa, dar nu ar putea fi vorba să se ajusteze teologia creştină după acest instrument; dimpotrivă, el trebuie să se adapteze nevoilor ştiinţei sacre. Teologul va fi, aşadar, liber să accepte toate elementele doctrinale adevărate sau utile pe care tradiţia teologică i le poate furniza, cerînd doar tehnicii lui Aristotel să-i furnizeze un cadru filozofic în aceeaşi măsură adevărat şi apt să le accepte. Pe fiecare dintre aceste elemente, care introduc cu sine propriul lor limbaj, teologul care încearcă să facă o sumă a tradiţiei se vede deci obligat, menţinînd drepturile tehnicii intelectuale pe care a ales-o, să-1 mlădieze pentru a-i permite să se deschidă la tot ceea ce este adevărat şi bun în teologiile trecutului. De aici, o serie de schimburi în cursul cărora neoplatonismul unui Augus-tin, al unui Dionisie, al unui Grigore din Nyssa primeşte de la noua teologie asigurarea că adevărul său esenţial va fi salvat, în ciuda diferenţelor de limbaj, în timp ce această teologie însăşi e invitată să se deschidă destul de larg pentru ca toate vechile căi spre Dumnezeu să rămînă accesibile pe lîngâ cele noi. A nu permite nici unui adevăr să-şi facă loc în detrimentul unui alt adevăr deja cunoscut, ci, mai degrabă, a obliga adevărul cel nou să devină destul de larg pentru a le primi pe toate — este ceea ce vedem că face în mod constant Sfintul Toma d'Aquino. Pentru ca această dublă mişcare să fie posibilă fără ca totul să se coboare la nivelul unui eclectism al comodităţii, trebuie mai întîi, şi mai ales, ca teologul să nu comită eroarea de a constitui o sinteză filozofică a filozofiilor, arunci cînd sarcina sa proprie este de a elabora o sinteza teologică. Interpretarea este posibilă numai cu acest preţ. Teologul are datoria să ia o oarecare distanţă în raport cu înţelepciunea filozofică. El trebuie să introducă şi să menţină o anumită distanţă între învăţătura

â

sacră şi diversele filozofii pe care le are de acceptat. Zadarnic se pretinde ca teologul să accepte filozofiile pe picior de egalitate. Datoria sa e alta: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* „tot gîndul îl robim spre ascultarea lui Cristos" (2 Cor. .10, 5). Niciodată nu se va medita îndeajuns la pasajul, totuşi bine cunoscut, din *Summa theologiae,* I, 1,3, ad 2[m], în care Sfintul Toma compară *sacra doctrina* „sfînta învăţătură", amprenta unică şi simplă a cunoaşterii lui Dumnezeu însuşi, în comparaţie cu disciplinele filozofice, cu *sensus comunnis* „simţul comun", simţ interior unic şi simplu, în comparaţie cu obiectele celor cinci simţuri. Simţul comun nu vede, nu aude şi nici nu atinge: nu are organe ca s-o facă, dar toate rapoartele simţurilor exterioare îi parvin ca la un centru de informaţii; el le compară, le judecă, în cele din urmă ştie despre fiecare dintre ele mai mult decît ştie acesta. La fel, doctrina sacră nu este nici fizică, nici antropologie, nici metafizică; ea nu este nici chiar morală, dar poate să cunoască toate aceste cunoştinţe într-o lumină unică, mai înaltă şi, la drept vorbind, de un alt ordin. Funcţia ei este tocmai de a uni această multiplicitate în unitatea sa[83]. Ar mai trebui ca multiplul să se preteze la asta, şi, de fapt, o şi face. Teologia dovezilor existenţei lui Dumnezeu nu reuneşte decît argumentările metafizic înrudite. Toate au ca obiect un anumit aspect sau proprietate a fiinţei, şi, cum proprietăţile sale transcendentale sînt în aceeaşi măsură conceptibile în ele însele şi inseparabile de ea, teologul nu face decît să realizeze o sinteză a fiinţei cu ea însăşi, căutînd să întîlnească Principiul prin intermediul binelui, unului, necesarului şi cauzalităţii. De pe culmea pe care o ocupă, această sinteză poate să vadă fiecare dintre aceste eforturi aşa cum este în sine, cu limitele lui particulare, şi cu toate acestea orientat spre acelaşi obiect ca şi celelalte. în ea însăşi, fiecare dovadă tinde să se considere suficientă, adesea chiar să le excludă pe celelalte; doctrina sacră le arată că, departe de a fi exclusive, ele sînt complementare[84]. Cu cit se face mai mult istorie şi filozofie, cu

[83] Despre această comparaţie cu simţul comun, vezi *Elements ofChristian Philoso-phy,* pp. 32-33. A se vedea o altă folosire a aceleiaşi comparaţii în *Cotit. Gent.* II, 100. — Cf. E. GILSON, *Introduction ă la philosophie chretienne,* J. Vrin, Paris, 1960. p. 83.

[84] In acelaşi timp ca filozof şi ca teolog, Sfintul Toma se situează într-o perspectivă de unde doctrinele particulare ale lui Platon şi Aristotel apar ca incluse sub o noţiune primă a Fiinţei (filozofie) sau a lui Dumnezeu (teologie), care le subsumează atît pe una, cît şi pe cealaltă, în calitate de cazuri particulare. Filozofia platoniciană a Unului [s]au a Binelui şi filozofia aristoteliciană a lucrului care este *{ens),* sînt de asemenea incluse •n metafizica tomistă a lui *Esse* (filozofie) şi în teologia sacră a lui *Quid est* „ce este" (Ştiinţa sacră). Alfarabi şi Avicenna aveau deja tendinţa să considere platonismul şi

aristotelismul drept o singură filozofie. De fapt, aceste filozofii sînt una sau mai multe [In] conformitate cu nivelul la care se pune chestiunea. Sfintul Toma ştia foarte bine să

atît cele cinci căi vor tinde mai mult să se piardă în ceea ce s-a numit „labirintul" lor; dacă le încredinţăm mediului teologic în care sînt născute, ele îşi vor găsi uşor. cu finalitatea lor proprie, inteligibilitatea. Partea cea mai dificilă rămîne să fie exprimată. Poate că termenul „imposibil" s-ar potrivi mai bine decît „dificil". Printr-o uimitoare schimbare de perspectivă, observatoml care ia astfel distanţa pe care o reclamă teologul, departe de a pierde din vedere filozofia, încearcă impresia de a o vedea că trăieşte şi se adînceşte sub ochii săi. Nici una dintre cele cinci căi nu abordează noţiunea propriu-zis metafizică a fiinţei aşa cum, dincolo de Filozof, a conceput-o Sfintul Toma însuşi. Nicăieri, în întreaga lui operă, el nu a demonstrat existenţa lui Dumnezeu, act pur de a fi, plecînd de la proprietăţile lucrurilor care sînt[85]. Totuşi, în timp ce strînge laborios dovezile existenţei lui Dumnezeu lăsate moştenire de predecesorii lui, Sfintul Toma nu poate să nu aibă prezentă în minte această noţiune nouă de *esse,* care îi va permite să depăşească, chiar în ordine pur filozofică, punctele de vedere ale predecesorilor săi cei mai iluştri. Reflecţia teologică înfloreşte sub lumina filozofiei, ca şi cum raţiunea naturală ar lua cunoştinţă de resursele pe care nu şi le ştia, pe măsură ce se integrează mai deplin în învăţătura Sacră elaborată de teolog. Faptul este atît de surprinzător, îneît, printre discipolii săi cei mai

le distingă omologiile, noeticile şi moralele, şi nu face o greşeală cînd scrie *Plato, Aristoteles et eorum sequaces* „Platon, Aristotel şi urmaşii lor'", atunci cînd i-o cere ocazia: *Quaest. disp. de potentia* III, 6.

[S5] Mă dezic în această chestiune de ceea ce am scris în ediţia a cincea despre o aşa-zisă dovadă a existenţei lui Dumnezeu bazată pe dependenţa lucrurilor care sînt *(entia)* în raport cu un *Esse* prim, care este Dumnezeu. Mai întîi, Sfintul Toma nu s-a folosit niciodată de compunerea dintre *essentia* şi *esse* în finit pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu. în plus, compunerea lui *essentia* şi *esse* nu este un dat sensibil, nici chiar în sensul larg al termenului. Vedem motricitatea, contingenţa, gradele de fiinţă etc, dar vedem atît de puţin distincţia dintre *esse* şi *essentia,* pe care mulţi refuză să o admită, în punctul de plecare al unei asemenea dovezi lipseşte evidenţa sensibilă cerută. *De ente et essentia* nu conţine nici o dovadă a existenţei lui Dumnezeu; conţine, în schimb, o meditaţie profundă despre noţiunea de Dumnezeu, plecînd de la certitudinea existenţei sale şi de la perfecta sa unitate. Nu mai admit ceea ce scriam atunci (p. 119): „dovezile tomiste ale existenţei lui Dumnezeu se dezvoltă nemijlocit pe plan existenţial"; nu este exact dacă prin aceasta se înţelege, aşa cum o înţelegeam eu atunci, că aceste dovezi presupun admis *esse* tomist. Dimpotrivă, cele cinci căi sînt valide independent de această noţiune; tocmai plecînd de la ele o vom obţine pe aceasta. în felul care se va vedea mai departe. O dată obţinută, rezultă de la sine că noţiunea de Dumnezeu act pur de a fi se întoarce asupra a tot ceea ce s-a spus despre el, inclusiv dovezile existenţei sale, dar acestea o precedă, nu o implică. Nu s-ar putea susţine contrariul fără a-i atribui această noţiune lui Aristotel, ceea ce nimeni nu se gîndeşte s-o facă. — N. B. Noţiunea ca o fiinţă să fie contingenţă în raport cu cauza sa nu implică faptul că esenţa acestei fiinţe să fie distinctă de acrul său de a fi (esse).

iluştri, multora le-a lipsit curajul de a-1 urma. Revenind de la înălţimile teologiei la filozofia pură, ei au fost martorii dezintegrării sfintei învăţături, asistînd la fărîmiţarea sub degetele lor a metafizicii înseşi A te angaja însă pe această cale înseamnă a face istoria „ţpmismului" care nu este necesarmente doctrina Sfîntului Toma d'Aquîho.

Capitolul al treilea

FIINŢA DIVINA

<•*?-

Cînd ştim despre ceva că există, rămîne să ne întrebăm în ce fel există, pentru a şti ce este. Putem oare să ştim ce este Dumnezeu? Se va vedea că, la drept vorbind, nu putem şti, dar ne putem întreba asupra naturii lui, plecînd de la ceea ce ne învaţă despre el dovezile existenţei sale.

Prima noţiune pe care trebuie să ne-o formăm despre Dumnezeu este cea a simplităţii sale. Fiecare dintre căile care conduc la existenţa lui duc la un termen prim, originea unei serii de alte fiinţe, din care el însuşi nu face parte. Motorul Prim, sursa oricărei mişcări, este el însuşi imobil; Cauza Primă eficientă, care e cauza a toate, este ea însăşi incauzată, astfel încît ea nu-şi e cauză pentru sine; şi la fel

celelalte dovezi. Se pare că acesta a fost un fapt dominant în gîndirea Sfîntului Toma. Astfel, pentru ca un lucru să fie prim într-o ordine oarecare, trebuie ca el să fie simplu. într-adevăr, orice compus depinde de totalitatea părţilor sale. Este necesar ca toate să fie prezente pentru ca el să fie. Absenţa uneia singure poate fi suficientă pentru a-1 face imposibil. Un termen prim în afara seriei este deci necesarmente simplu, lucru pe care îl ştim prin simpla trecere în revistă a celor cinci căi. Despre această fiinţă numită Dumnezeu ştim că există şi ştim, de asemenea, că îşi este în toate privinţele suficientă, ca prima în toate ordinele.

Chiar înainte de a aborda *ex professo* problema cognoscibilităţii lui Dumnezeu, Sfîntul Toma observă că noţiunea de simplitate este negativă. Nu ne putem forma nici o idee concretă despre un obiect al gîndirii absolut simplu. Singura soluţie într-un asemenea caz este a avea în vedere un obiect compus din părţi, apoi de a-i nega lui Dumnezeu orice com-Punere de vreun fel oarecare. Această modalitate negativă de a-1 gîndi Pe Dumnezeu ne va apărea din ce în ce mai mult drept caracteristică a cunoaşterii pe care o avem despre el. Dumnezeu este simplu, or simplul

ne scapă; prin urmare, natura divină scapă înţelegerii noastre. Cunoaşterea umană a unui astfel de Dumnezeu nu poate deci să fie dccît o teologie negativă. A şti ce este fiinţa divină înseamnă a accepta să o ignorăm.

I. — *Haec sublimis veritas* „acest adevăr sublim"

Pare puţin credibil ca teologia creştină să fi trebuit să descopere vreodată natura existenţială a Dumnezeului creştin. Nu ajungea oare să se deschidă Biblia pentru a-1 descoperi? Cînd Moise a vrut să cunoască numele lui Dumnezeu pentru a-1 revela poporului evreu, el s-a adresat direct lui Dumnezeu însuşi şi i-a zis: „Iată, voi merge la copiii lui Israel, şi le voi spune: Dumnezeul părinţilor voştri mă trimite la voi. Dacă mă vor întreba care este numele său, oare ce le voi răspunde?" Iar Dumnezeu i-a zis lui Moise: „Eu sînt Cel ce sînt". Şi a adăugat: „Vei răspunde copiilor lui Israel astfel: *Cel ce este* mă trimite la voi" (Ex. III, 13-14). Deoarece Dumnezeu însuşi şi-a atribuit numele de *Eu sînt* sau de *Care este,* ca nume care i se potriveşte în exclusivitate[1], cum au putut vreodată creştinii să ignore faptul că Dumnezeul lor era Fiinţa suprem existentă?

Nu se spune că l-ar fi ignorat vreodată: căci toţi l-au crezut, mulţi au făcut efortul de a-1 înţelege, iar unii i-au aprofundat interpretarea, înaintea Sfintului Toma, pînă la nivelul ontologiei. Identificarea lui Dumnezeu cu Fiinţa este desigur un bun comun al filozofici creştine, ca abordare creştină[2], dar acordul gînditorilor creştini asupra acestei chestiuni nu-i opreşte, ca filozofi, să fie împărţiţi în ce priveşte interpretarea noţiunii de fiinţă. Sfînta Scriptură nu conţine nici un tratat de metafizică. Primii gînditori creştini nu au dispus deci de nimic altceva, pentru a-şi gîndi filozofic conţinutul credinţei, decît de tehnici filozofice elaborate de greci în vederea unor scopuri foarte diferite. Istoria filozofiei creştine este, într-o largă măsură, cea a unei religii care

[1] Asupra sensului formulelor din Exod, vezi E. GILSON, *L 'esprit de la philosophie medievale,* ed. a doua. p. 50, nota 1, şi remarci interesante în Alb. VINCENT, *La religion des judeo-arameens dElepJiantine,* P. Geuthner, Paris, 1937, pp. 47-48. împotriva interpretării tradiţionale a acestor formule, vezi obiecţiile lui A.-M. DUBARLE. O.P, *La signifwatkm du nom de Iahweh,* în *Revue des sciences philosophiques et rheologiques,* 34 (1951), pp. 3 -21. Autorul se raliază unei alte interpretări: eu sînt cel ce sînt, şi nu voi spune numele meu. Sfîntul Toma, după cum vom vedea, adoptă fără discuţie prima interpretare.

[2] Cu privire la acordul gînditorilor creştini asupra acestei chestiuni, vezi *L 'esprit de Ia philosophie medievale,* ed. a doua. pp. 39-62, cap. III. *L 'etre et sa necessite.*

capătă progresiv conştiinţă de noţiuni filozofice de care, ca religie, ea poate să se lipsească, dar pe care o recunoaşte din ce în ce mai clar ca definind filozofia acelora dintre adepţii ei care vor să aibă o filozofie. Că gînditorii creştini au reflectat îndelung la sensul^ acestui text fundamental al Exodului, şi că a avut loc o evoluţie în interpretarea lui metafizică — se poate ghici din simpla trecere în revistă a

celor două noţiuni atît de diferite ale fiinţei, care am văzut că se opun în ce priveşte problema existenţei lui Dumnezeu. Dar istoria ne permite să observăm acest lucru, ca să zicem aşa, *in vivo,* comparînd interpretarea esenţia-listă a textului Exodului la care Sfîntul Augustin s-a oprit în cele din urmă, cu interpretarea aceluiaşi text pe care a dezvoltat-o Sfîntul Toma d'Aquino.

Sfîntul Augustin s-a îndoit atît de puţin că Dumnezeul Exodului a fost fiinţa lui Platon, îneît se întreba cum se explică o asemenea întîl-nire, numai dacă am admite că, într-o măsură oarecare, Platon a cunoscut Exodul: „Dar ceea ce aproape că mă face să subscriu eu însumi la ideea că Platon nu a ignorat complet Vechiul Testament, este că, atunci cînd un înger aduce mesajul lui Dumnezeu omului sfint Moise. care întreabă despre numele celui care îi ordonă să pornească la eliberarea poporului evreu, el ar fi răspuns: *Eu sînt cel ce sînt; iar tu vei spune copiilor lui Israel: CEL CE ESTE m-a trimis la voi.* Ca şi cînd, în comparaţie cu cel care este cu adevărat, pentru că este imuabil, cel care a fost făcut muabil nu ar exista. Or, de aceasta Platon a fost profund convins, şi şi-a dat toată silinţa s-o explice."[3] în mod evident, Fiinţa din Exod este aici concepută ca imuabilul lui Platon. Citind aceste rînduri, nu ne putem împiedica temerea ca acordul de care se minunează Augustin să nu ascundă vreo confuzie.

Nu ne putem îndoi de altfel că aceasta este noţiunea augustiniană de Dumnezeu şi de fiinţă: „El este fiinţa primă şi supremă, care este absolut imuabilă, şi care a putut spune cu toată forţa sa: *Eu sînt cel ce sînt; iar tu le vei spune: CEL CE ESTE m-a trimis la voi."*[4] Iar Augustin nu şi-a exprimat poate niciodată mai bine, cu simţul profund pe care-l avea în ce priveşte dificultatea problemei, gîndirea sa ultimă asupra acestei chestiuni, decît într-o predică despre Evanghelia Sfintului Ioan, pe care [ar] trebui să o putem cita în întregime, atît de plenar se simte în această Predică atît profunzimea simţului creştin al lui Augustin, cît şi limitele Platoniciene ale ontologiei sale:

[5] Sfîntul AUGUSTIN, *De civitate Dei,* cartea VIII. cap. 11; *Par. lai.,* voi. 41. col. 236. [4] Sfîntul AUGUSTIN, *De doctrina christiana,* cartea I, cap. 32, n. 35; *Pat. lai.,* voi. col. 32.

„Totuşi, fiţi foarte atenţi la vorbele pe care le spune aici Domnul nostru Isus Cristos: *Dacă nu credeţi că eu sînt, veţi muri în păcatele voastre* (Ioan VIII, 24). Ce înseamnă: *si non credideritis quia ego suml Eu sînt* ce? El nu a adăugat nimic; şi, pentru că nu a adăugat nimic, vorbele sale ne pun în încurcătură. Ar fi fost într-adevăr de aşteptat să spună ce este, şi totuşi nu a spus. Ce s-ar fi presupus că urma să spună? Poate, *dacă nu credeţi că eu sînt* Cristos; *dacă nu credeţi că eu sînt* Fiul lui Dumnezeu; *dacă nu credeţi că eu sînt* Cuvîntul Tatălui; *dacă nu credeţi că eu sînt* autorul lumii; *dacă nu credeţi că eu sînt* făuritorul şi reformatorul Omului, creatorul şi re-creatorul său, cel care 1-a făcut şi refăcut; *dacă nu credeţi că eu sînt* aceasta, *veţi muri în păcatele voastre.* Acest *Eu sînt,* care a spus el că este, ne pune în încurcătură. Căci Dumnezeu îi spusese şi el lui Moise: *Eu sînt cel ce sînt.* Cine va spune în mod adecvat ce este acest *Eu sînt?* Prin îngerul său, Dumnezeu îl trimitea pe slujitorul său Moise să-şi elibereze poporul din Egipt (aţi citit ce vă spun aici, şi o ştiaţi; dar v-o reamitesc); Dumnezeu îl trimitea tremurînd, cerîndu-şi iertare, dar supus. Ca să se scuze, aşadar, Moise îi spune lui Dumnezeu, care ştia să-i vorbească prin înger: dacă poporul îmi zice: şi cine este acest Dumnezeu care te-a trimis? ce voi răspunde? Iar Domnul îi zice: *Eu sînt cel ce sînt;* apoi repetă: *CEL CE ESTE* m-a trimis la voi. Nici aici el nu zice: *Eu sînt* Dumnezeu; *Eu sînt* făuritorul lumii; sau *Eu sînt* creatorul tuturor lucrurilor; ori *Eu sînt* cel care a răspîndit acest popor care trebuie eliberat; ci el zice doar: *Eu sînt cel ce sînt;* apoi: *vei spune copiilor lui Israel, CEL CE ESTE.* El nu a adăugat: *Cel ce este* Dumnezeul vostru; *cel ce este* Dumnezeul părinţilor voştri; ci a zis doar: *CEL CE ESTE m-a trimis la voi.* Poate era dificil pentru Moise însuşi, aşa cum e dificil şi pentru noi — şi chiar mai mult pentru noi — de a înţelege aceste cuvinte: *Eu sînt cel ce sînt;* şi *CEL CE ESTE m-a trimis la voi.* De altfel, chiar dacă Moise le înţelegea, cum să le fi înţeles cei la care Dumnezeu îl trimitea? Dumnezeu a amînat deci ceea ce omul nu putea să înţeleagă, şi a adăugat ceea ce putea să înţeleagă; el a adăugat într-adevăr acest lucru zicînd: *Eu sînt Dumnezeul lui Avraam, şi Dumnezeul lui Isaac, şi Dumnezeul lui Iacov* (Ex. III, 13-15). Voi puteţi înţelege acest lucru; dar pe *Eu sînt* ce gîndire ar putea-o înţelege?"

Să marcăm aici o scurtă pauză pentru a saluta în trecere această prima întîlnire, în cuvîntul lui Dumnezeu însuşi, între Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov, şi Dumnezeul filozofilor şi savanţilor. Augustin ştia bine că este acelaşi. Nu mai puţin decît poporul lui Israel, el nu poate să ezite asupra identităţii Dumnezeului cel viu al Scripturii-îl intriga însă acel *Cel ce este,* căci, nu mai mult

lui Moise, decît lui Augustin şi decît nouă, Dumnezeu nu a vrut să îl explice, ca şi curn>
118

f

revelînd oamenilor adevărul credinţei salvatoare, i-ar fi rezervat înţelegerea efortului răbdător al metafizicienilor. Totuşi, fidel doctrinei „învăţătorului lăuntric"[5] Augustin îl va ruga aici pe Dumnezeu însuşi să-1 lumineze asupra sensului cuvîntului său:

„Voi vorbi deci Domnului nostru Isus Cristos. îi voi vorbi, iar el mă va auzi. Căci eu cred că el este prezent; nu am în această privinţă nici cea mai mică îndoială, deoarece el însuşi a zis: *iată că eu sînt cu voi pînă la sfirşitul lumii* (Mat. XXVIII, 20). Doamne, Dumnezeul nostru, ce ai spus: *Dacă nu credeţi că eu sînt?* Ce există într-adevăr care să nu fie, din tot ce ai făcut? Oare cerul nu există? Oare pămîntul nu există? Oare lucrurile care sînt pe pămînt şi în cer nu există? Şi omul însuşi, căruia îi vorbeşti oare nu există? Dacă toate aceste lucruri pe care le-ai făcut există, ce este deci fiinţa însăşi — *ipsum esse* — pe care ţi-ai rezervat-o ca pe ceva care îţi este propriu, şi pe care nu ai dat-o altora, pentru a fi singurul care să existe? Va trebui deci înţeles: *Eu sînt cel ce sînt,* ca şi cînd restul nu este? Şi pe *Dacă nu credeţi că sînt* cum să-1 înţeleg? Cei care-1 auzeau nu existau aşadar? Chiar dacă erau păcătoşi, erau oameni. Ce trebuie deci făcut? Fiinţa însăşi — *ipsum esse* — să spună, aşadar, ce este; să o spună inimii; să o spună lăuntric; să vorbească în sinea sa; ca omul lăuntric să o audă; ca gîndirea să înţeleagă că a fi cu adevărat înseamnă a fi întotdeauna în acelaşi fel."[6] Nimic mai limpede decît această formulă: *vere esse est enim semper eodem modo esse...* „cu adevărat fiinţa este, căci totdeauna fiinţa [este] în acelaşi fel". A-I identifica astfel pe *vere esse,* care este Dumnezeu, cu „fiinţa imuabilă" înseamnă a asimila pe *Sum* din Exod cu owia din platonism. Iată-ne, aşadar, reveniţi la aceeaşi dificultate ca atunci cînd este vorba de a traduce acest termen în dialogurile lui Platon. Echivalentul latinesc pentru oikri.cc este *essentia,* iar Augustin pare într-adevăr să fi identificat în gîndirea sa pe Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov aceluia singur care, fiind imuabil, poate să fie numit *essentia* în toată plenitudinea termenului. Cum ar fi altfel, din moment ce a fi înseamnă „a fi imuabil"? De aici declaraţia formală din *De Trinitate:* „Poate ar trebui spus că numai Dumnezeu este *essentia.* Căci numai el este cu adevărat, pentru că este imuabil, şi tocmai asta a pronunţat pentru Moise, slujitorul său, atunci cînd a zis *Eu sînt cel ce sînt,* şi *tu le*

* E. GILSON, *Intmduction ă l'etude de saint Augustin.* J. Vrin. Paris, ed. a doua, 1943, pp. 88-103.

[6] Sfîntul AUGUSTIN, *In loannis Evangelium,* tract. XXVIII, cap. 8, n. 8-10; *Pat. lat.,* voi. 35, col. 1678-1679.

vei spune: CEL CE ESTE m-a trimis la voi (Ex. III, 14)."[7] Astfel, numele divin prin excelenţă, *Sum,* s-ar traduce mai bine, în limbaj filozofic, prin termenul abstract de *esenţă,* care desemnează el însuşi imuabilitatea *„celui ce este".*

Se observă aici sursa doctrinei esenţialităţii *(essentialitas)* divine care avea să influenţeze mai tîrziu, prin Sfintul Anselm, atît de profund teologia lui Richard din Saint-Victor, a lui Alexander din Hales şi a Sfîntului Bonaventura. Pentru a trece de la această interpretare filozofică a textului Exodului la cea pe care o va propune Sfintul Toma, trebuia în mod necesar depăşită distanţa ce separă fiinţa esenţei de fiinţa existenţei. Am văzut cum, prin empirismul lor, dovezile tomiste ale existenţei lui Dumnezeu au depăşit-o. Nu ne mai rămîne decît să recunoaştem natura proprie a lui Dumnezeu a cărui esenţă au demonstrat-o ele, adică să-1 recunoaştem pe Dumnezeu drept existentul suprem. A distinge, aşa cum face Sfintul Toma însuşi, aceste momente diverse în studiul nostru metafizic despre Dumnezeu înseamnă pur şi simplu a ceda exigenţelor de ordine. Nu se pot spune toate aceste lucruri dintr-o dată, dar trebuie gîndite dintr-o dată. Este chiar imposibil a le gîndi altfel, căci a-1 dovedi pe Dumnezeu ca prim în toate ordinele existenţei înseamnă a dovedi în acelaşi timp că el este prin definiţie *Esse* însuşi. Nimic mai clar ori mai convingător în această privinţă decît ordinea urmată de *Summa teologică.* Ştiind că un lucru este, rămîne să ne întrebăm în ce fel este, pentru a şti ceea ce este. De fapt — şi va trebui să spunem de ce — nu ştim ce este Dumnezeu, ci numai ce nu este. Singurul fel conceptibil de a-i circumscrie natura este deci pentru noi de a îndepărta în mod succesiv de noţiunea sa toate felurile

de a exista care nu pot fi ale sale. Or, este remarcabil că primul dintre felurile de a fi pe care Sfintul Toma îl elimină ca incompatibil cu noţiunea de Dumnezeu este compunerea. Ce se poate găsi la capătul operaţiei dacă nu fiinţa purificată de tot ceea ce nu este fiinţă? A înainta spre această concluzie înseamnă a nu face nimic mai mult decît a pune în evidenţă o noţiune deja conţinută în mod complet în dovezile existenţei lui Dumnezeu.

[7] Sfintul AUGUSTIN, *De Trinitate,* cartea VII. cap. 5, n. 10; Pat lat., voi. 42. col. 942 - Se vor găsi alte texte indicate în M. SCHMAUS, *Die psvchologische Trinitătslehre des hi Augustimis,* Miinster i. W., 1927, p. 84, nota 1. - La Sfintul Toma, imuabila prezenţă a esenţei divine nu mai este semnificaţia directă şi primă a *Celui ce este* din Exod. Cum e vorba atunci despre timp. timpul fiind „consemnificat" de verb, acest sens nu mai este decît o „consemnificaţie" a *Celui ce este.* „Semnificaţia" sa este data: *ipsuin esse: Sum theol.* I. 13. 11, ad *Resp.*

Urmînd analiza Sfîntului Toma, se cuvine să ne fixăm atenţia cel puţin în aceeaşi măsură asupra motivelor pentru care toţi compuşii sînt eliminaţi succesiv, ca şi asupra naturii înseşi a compuşilor pe care îi elimină analiza. Să începem cu cea mai rudimentară dintre ele, cea care constă în a-1 concepe pe Dumnezeu ca pe un corp. Pentru a o elimina din noţiunea de Dumnezeu e suficient să reluăm una cîte una principalele dovezi ale existenţei sale. Dumnezeu este motorul prim imobil; or, nici un corp nu mişcă un alt corp fără ca la rîndu-i să fie mişcat; deci, Dumnezeu nu este un corp. Dumnezeu este fiinţa primă, deci este fiinţa în act prin excelenţă; or, orice corp este continuu şi, ca atare, este divizibil la infinit; orice corp este deci divizibil în potenţa; nu este fiinţa numai în act; nu este Dumnezeu. S-a demonstrat însă existenţa lui Dumnezeu drept cea mai nobilă dintre fiinţe; or, sufletul este mai nobil decît corpul; este deci imposibil ca Dumnezeu să fie un corp[8]. în mod evident, principiul care domină aceste diverse argumente este unul. în fiecare caz, este vorba să se demonstreze că ceea ce nu este compatibil cu actualitatea pură a fiinţei nu este compatibil cu noţiunea de Dumnezeu[9].

în numele aceluiaşi principiu, trebuie să negăm că Dumnezeu ar fi compus din materie şi formă, căci materia este ceea ce este în potentă, şi, pentru că Dumnezeu este actul pur, fără nici un amestec de potenţa, este imposibil ca Dumnezeu să fie compus din materie şi din formă[10]. Această a doua concluzie o atrage imediat pe cea de-a treia. Luată în realitatea ei", esenţa nu este decît substanţa însăşi, ca inteligibilă în modalitate de concept şi susceptibilă de definiţie. Astfel înţeleasă, esenţa exprimă înainte de orice forma — sau natura — substanţei. Ea include deci în sine tot ceea ce intră în definiţia speciei, şi numai pe aceasta. De exemplu, esenţa omului este *humanitas* „omenitatea" a cărei noţiune include tot ceea ce face ca omul să fie om: o fiinţă raţională compusă dintr-un suflet şi dintr-un corp. Se va remarca totuşi că esenţa nu reţine din substanţă decît ceea ce au în comun toate substanţele aceleiaşi specii, ea nu include ceea ce fiecare substanţă posedă cu titlu individual. Ţine de esenţa omenităţii ca orice om să posede un corp, dar noţiunea *humanitas* nu o include pe cea a unui corp anumit, a unor membre anumite, a unei cărni anumite, a unor oase determinate, care sînt cele ale cutărui sau cutărui om în parte. Toate aceste determinaţii individuale aparţin

* *Sum. theol.* I, 3. 1. ad *Resp.*

[9] *Cont. Gentiles* I, 18, ad *Adhuc, omne compositum,*

[10] *Sum. theol.* I, 3, 2. ad *Resp.* Cf., sub o formă şi mai generală, *Cont. Cent.* I, 18, ad *Num in omni composito...* începutul cap. " Cf. p. 109, în ce priveşte fiinţa divină.

noţiunii de om, pentru că un om nu poate exista fără a le poseda. Se va spune deci că *homo* „omul" desemnează substanţa completă, luată cu toate determinaţiile specifice şi individuale care o fac capabilă să existe, pe cînd *humanitas* desemnează esenţa, sau partea formală a substanţei om, pe scurt, elementul care defineşte omul în general, aşa cum este. Rezultă din această analiză că, în orice substanţă compusă din materie şi formă, substanţa şi esenţa nu coincid în mod complet. Deoarece în substanţa om se află mai mult decît se află în esenţa omenităţii, *non est totaliter idem homo et humanitas* „nu este întru totul acelaşi lucru om şi omenitate". Or, am spus că Dumnezeu nu este compus din materie şi din formă; nu poate, aşadar, exista în el nici o distincţie între esenţă, pe de o parte, şi substanţă sau natură, pe de altă parte. Se poate spune că omul este om în virtutea omenităţii sale, dar nu se poate spune că Dumnezeu este Dumnezeu în virtutea deităţii sale. *Deus* şi *deitas* sînt totalmente una, ca şi, de altminteri, tot ceea ce se poate atribui lui Dumnezeu prin predicaţie[12].

Această ultimă formulă ne permite să-i recunoaştem imediat pe adversarii pe care îi vizează Sfîntul Toma în această discuţie şi, prin aceasta, să înţelegem sensul exact al poziţiei sale. în punctul pe care tocmai 1-a atins analiza sa, Sfîntul Toma nu a întîlnit încă ordinea existenţei, termen ultim spre care

tinde. Pentru el, nu este încă vorba decît de o noţiune a lui Dumnezeu care nu ar depăşi fiinţa substanţială, dacă se poate spune astfel, şi ceea ce se întreabă este pur şi simplu dacă, pe acest plan care nu este încă decît cel al fiinţei, se poate distinge ceea ce este Dumnezeu, adică substanţa sa, de acel ceva prin care el este Dumnezeu, adică de esenţa sa. Acel ceva prin care Dumnezeu este Dumnezeu s-ar numi atunci deitatea sa *(deitas),* iar problema s-ar reduce la întrebarea dacă Dumnezeu este distinct de *deitatea* sa, sau dacă îi este identic[13].

Această teză era consecinţa unui platonism, altul decît cel al Sfintului Augustin: platonismul lui Boethius. Este un fapt destul de curios că gîn-direa lui Platon a exercitat o influenţă atît de profundă asupra gîndirii Evului Mediu, care nu a cunoscut aproape nimic din textele sale. Gîndi-rea lui Platon a parvenit în Evul Mediu prin mai multe doctrine pe care le-a influenţat direct sau indirect. Am întîlnit deja platonismul Sfintului Augustin şi derivatele sale; vom întîlni în altă parte platonismul lui Dionisie Areopagitul şi derivatele sale, dar trebuie să ţinem cont şi de platonismul lui Alfarabi, Avicenna şi al discipolilor lor, iar cel care se impune aici analizei noastre, platonismul lui Boethius, nu este cel mai

[12] *Sum. theol.* I, 3, 3, ad *Resp.* - *Cont. Gent.* I, 21.

[13] *Sum. theol.* I, 3, 3, 2ª obi.

puţin important. Au fost deci platonisme, şi nu unul singur, la originea filozofiei medievale, şi trebuie să ştim să le distingem; dar trebuie să ne reamintim că, prin înrudirea ce ţinea de originea lor comună, aceste platonisme au avut constant tendinţa să se fortifice unele pe altele, să se alieze, uneori chiar să se confunde. Curentul platonician seamănă cu un fluviu izvorît din Sfîntul Augustin, care sporeşte cu afluentul Boethius în secolul al Vl-lea, cu afluentul Dionisie, cu Scotus Eriugena în secolul al IX-lea, cu afluentul Avicenna, prin traducătorii săi latini, în secolul al XH-lea. Ar mai putea fi citaţi şi alţi autori, de mai mică importanţă, ca Hermes Trismegistul, Macrobius şi Apuleius de exemplu, după cum nu trebuie uitată nici traducerea din *Timaios* a lui Chalcidius, cu comentariul său, singurul fragment ca atare din Platon pe care Evul Mediu timpuriu, dacă nu l-a cunoscut, cel puţin 1-a utilizat. Sfîntul Toma s-a găsit în prezenţa unei pluralităţi de platonisme aliate, cu care a trebuit cînd să cadă la învoială, cînd să intre în luptă deschisă, dar pe care a încercat întotdeauna să le zăgăzuiască.

în cazul în chestiune, originea comună a platonismului lui Boethius şi al Sfîntului Augustin este ontologia care reduce existenţa la fiinţă şi concepe fiinţa ca *essentia;* dar acest principiu se dezvoltă la Boethius altfel decît la Sfîntul Augustin. Boethius pare să fi plecat de la celebra remarcă făcută de Aristotel în trecere, dar care trebuia să rişte munţi de comentarii: „Ceea ce e omul e altceva decît faptul că el există" (II *Anal.* II, 7, 92 b 10-11). Era acolo atinsă, în legătură cu o chestiune de logică, problema atît de frecvent discutată de atunci a raportului dintre esenţă şi existenţă. Aristotel însuşi nu a pus-o, pentru simplul motiv că, aşa cum a constatat foarte bine fidelul lui comentator Averroes, nu a distins niciodată ce sînt substanţele de faptul că ele există. Aristotel nu spune în acest pasaj că esenţa substanţei e distinctă de existenţa ei, ci pur şi simplu că, din simpla definiţie a esenţei substanţei, nu s-ar putea conchide că ea există. Reluînd la rîndul lui chestiunea, Boethius o va transpune în plan metafizic, iar obscuritatea formulelor sale lapidare avea să contribuie mult la atragerea asupra lor a atenţiei comentatorilor[14]. Boethius face o distincţie între fiinţă şi ceea ce este: *diversum est esse et id quod est* „este o deosebire între faptul de a exista şi ceea ce există"[15]. Prin *esse,*

[14] Despre această doctrină, vezi A. FOREST, *Le realisme de Gilbert de la Porree dans le commentaire du De Hebdomadibus,* în *Revue neo-scolastique de phllosophie,* voi. 36 (1934), pp. 101-110 — M. H. VICAIRE, *Les Porretains et l'Avicennisme avânt 1215,* in *Revues des sciencesphilosophique et theologiques,* voi. 26 (1937), pp. 449-482, şi în special excelentele pagini 460-462.

[15] BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* „în felul în care substanţele, prin faptul că se află în el, sînt bune" (mai frecvent citată sub titlul *De Heb-*

el înţelege aici fără îndoială existenţa, dar distincţia pe care o face între *esse* şi *id quod est* nu marchează o distincţie între esenţă şi existenţă care ar fi interioară fiinţei[16], precum cea pe care o va admite Sfîntul Toma d'Aquino, ci desemnează, dimpotrivă, distincţia dintre Dumnezeu şi substanţele create. Dumnezeu este *esse,* este *ipsum esse* care nu ţine de nimic, dar de care ţine orice lucru care este, în măsura în care este. Astfel înţeleasă, fiinţa este pură de drept şi prin definiţie; *ipsum esse nihil aliud praeter se hahet admixtum* „ea există prin sine şi, în afară de sine, nu are adăugat nimic"[17], din contră, *quod est* nu există decît în măsura în care este informat de *ipsum esse.* în acest sens, fiinţa pură

care este Dumnezeu poate fi considerată drept forma graţie căreia tot „ceea ce este" real îşi datorează existenţei: *„quod est" accepta essendiforma est atque consistit* „«ceea ce există» este forma acceptată a existenţei lui şi în ea constă"[18].

A spune că *ipsum esse,* care este Dumnezeu, conferă lucrurilor forma fiinţei însemna regăsirea, pe o altă cale, a unei teologii naturale analoge celei a Sfîntului Augustin. Sigur, este vorba de două doctrine distincte, şi fiecare dintre ele nu e responsabilă decît de propria sa tehnică, dar ambele au încolţit pe solul comun al aceleiaşi ontologii platoniciene a esenţei. Pentru că Sfîntul Augustin nu avea în vedere elemente existenţiale constitutive de existenţi concreţi, ci factori esenţiali ai inteligibilităţii fiinţelor, putuse să spună despre Cuvîntul lui Dumnezeu că este forma a toate cîte sînt. într-adevăr, Cuvîntul este asemănarea supremă a Principiului prim; este deci Adevărul absolut, acelaşi, fără nici un amestec cu altceva; în această calitate, *forma est omnium quae sunt* „este formă a toate cîte există"[19]. în virtutea legii „platonismelor comunicante", orice comentator al lui Boethius trebuia să fi fost ispitit să-l înţeleagă în acest sens. Este ceea ce pare să fi făcut Gilbertus Porretanus, în secolul al XH-lea. A-l comenta pe Boethius prin Gilbertus înseamnă

domadibus); Pat. lat., voi. 64, col. 1311 B. Cf: *Omni composito aliud est esse, aliud quod ipsum est* „în orice compus una este faptul de a fi, alta ceea ce el însuşi este", ibid., C. — Despre sursele platoniciene ale lui Boethius, să semnalăm două studii care ar putea să scape majorităţii istoricilor filozofiei medievale: J. B1DEZ, *Boece et Porphyre,* în *Revue belge dephilosophie et d'histoire,* voi. II (1923). pp. 189-201, şi P. COURCELLE, *Boece et! 'Ecole d A lexandrie,* în *Melanges d ' archeologie et d 'histoire de l 'Ecole fran-caise de Rome,* voi. LII (1935), pp. 185-223.

[16] M. H. VICAIRE, *Les porretains et l'avicennisme avânt 1215,* p. 461.

[17] BOETHIUS, *Quomodo substantiae...,* col. 1311 C. [1S] BOETHIUS, *op.cn.,* col. 1331 B.

[19] Sfîntul AUGUSTIN, *De vera religione,* cap. XXXVI, n. 66; Pat. lat., voi. 34, col. 152. Cf. E. GILSON. *Introduction ă l'etude de saint Augustin,* ed. a doua, p.281.

1

Fiinţa divină

desigur a explica *obscurum per obscurius* „ceva obscur prin ceva mai obscur". Starea prezentă a textului lui Gilbertus poartă poate o vină; limba sa poartă în mod cert o mare vină, dar cauza cea mai mare a obscurităţii sale poate nu este din vina sa, căci ea pare să ţină de obiceiul nostru de a gîndi problema existenţei în termenii esenţei. Iar dacă facem aşa, planurile se confundă, iar falsele probleme se înmulţesc la infinit.

Oricum l-ar interpreta pe Gilbertus Porretanus, comentatorii lui cei mai recenţi sînt de acord în a conchide că în textele sale „trebuie evitat să se traducă *essentia* prin esenţă. Acest ultim termen evocă, într-adevăr, în sensul său propriu, o distincţie în interiorul fiinţei (esenţă şi existenţă), care nu exista încă în gîndirea latină. De asemenea, *esse* a fost conceput ca o formă. *Esse* şi *essentia* sînt în acest sens echivalente. *Essentia* lui Dumnezeu e *esse* al oricărei fiinţe şi, în acelaşi timp, forma prin excelenţă.[20]" Pentru că aici este vorba de o poziţie de principiu, fie metafizică, fie cel puţin epistemologică[21], ea trebuia să domine pînă şi problema pe care o ridică noţiunea de Dumnezeu. într-adevăr, Gilbertus 1-a conceput pe Dumnezeu, forma oricărei fiinţe, ca definit el însuşi printr-o formă care-i determină noţiunea ca noţiune de Dumnezeu. Gîndirea l-ar concepe deci pe *quod est,* care este Dumnezeu, ca determinat la fiinţă prin forma *divinitas.* Nu putem crede că Gilbertus l-ar fi conceput pe Dumnezeu ca fiind compus din două elemente cu adevărat distincte, *Dens* şi *divinitas,* ci pare să fi admis cel puţin faptul că Dumnezeu nu ne este conceptibil decît ca un *quod est* informat prin-tr-un *quo est,* care este deitatea sa *(deitas)*[22]. Influenţa acestei doctrine a fost considerabilă. Acceptată sau interpretată de unii, condamnată de alţii, ea a lăsat urme la mulţi, chiar dintre aceia care o respingeau cel mai energic. De altfel, nimic nu e mai puţin surprinzător, căci se întîmplă frecvent ca unii filozofi să respingă consecinţe ale căror principii le acceptă încă, fără să vadă dacă ele decurg din acestea. Pentru a elimina cu adevărat doctrina lui Gilbertus, trebuia depăşit realismul lui *essentia* pentru a-l atinge pe cel al lui *esse;* pe scurt, trebuia operată însăşi reforma filozofică, ce rămîne pentru noi legată de numele Sfîntului Toma d'Aquino.

[20] M. H. VICAIRE, *Les porretains et l'avicennisme avânt 1215,* p. 461. -— Cf. GILBERTUS PORRETANUS, *In librum Boetii de Trinitate, Pat. lat.,* voi. 64, col. 1268 D-1269A.

[:i] Această problemă e pusă în excelenta lucrare a lui A. HAYEN, *Le Concile de Reims et l'erreure theologique de Gilbert de la Porree,* în *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge,* anii 1935-1936, pp. 29-102; vezi *Conclusion,* pp. 85

91.
[22] Neputînd discuta aici această problemă spinoasă în sine, ne mulţumim să schiţăm concluziile lui A. HAYEN, *art.cit.,* pp. 56-60, preocupaţi deja să evităm orice exces. Vezi, în special, p. 58, notele 4 şi 5.

Interpretată în termeni de filozofie tomistă, distincţia dintre *Deus* şi *divinitas* echivala într-adevăr cu a concepe fiinţa divină ca pe un fel de substanţă determinată, care este astfel în virtutea unei esenţe care ar fi cea a divinităţii. Se poate ca această concluzie să fie practic inevitabilă, aşa cum se caută să se circumscrie fiinţa divină prin definiţia conceptuală a unei esenţe. Este tocmai ceea ce metafizica tomistă a judecăţii a vrut să evite. Chiar dacă afirmă, cum făcea Gilbertus, că Dumnezeu este divinitatea sa, cel care caută să definească o astfel de esenţă nu poate să o facă decît concepîndu-l pe Dumnezeu ca fiind Dumnezeu prin însăşi *divinitas* care este. înseamnă a reintroduce în el, cel puţin prin gîndire, o distincţie de determinat şi de determinant, de potenţa şi de act, incompatibilă cu actualitatea pură a fiinţei divine[23]. Pentru a depăşi acest obstacol, trebuie depăşită, împreună cu Sfîntul Toma, identificarea substanţei cu esenţa lui Dumnezeu şi stabilită identitatea esenţei lui Dumnezeu cu însuşi actul său de a exista. Ceea ce distinge poziţia lui de cea a por-retanilor nu este că ea dă dovadă de un simţ mai viu al simplităţii divine. Toţi teologii creştini ştiu că Dumnezeu e absolut simplu, şi toţi o afirmă, dar nu o spun în acelaşi fel. Lecţia pe care ne-o dă aici Sfîntul Toma este că nu o putem spune bine dacă rămînem pe planul substanţei şi al esenţei. Simplitatea divină este perfectă pentru că este cea a actului pur, aşadar, nu putem decît să o afirmăm, fără să o înţelegem, printr-un act al facultăţii de judecare.

Pentru a înţelege poziţia Sfintului Toma în ce priveşte această chestiune hotărîtoare, trebuie mai întîi să ne reamintim de rolul privilegiat pe care îl atribuie lui *esse* în structura realului. Pentru el, fiecare lucru îşi are actul său propriu de a fi; fiecare lucru este în virtutea a ceea ce îi este propriu: *imumquodque est per suum esse.* Pentru că aici este vorba de un principiu, putem fi siguri că însemnătatea lui se întinde pînă la Dumnezeu. De altfel, s-ar spune mai bine că existenţa însăşi a lui Dumnezeu e cea care întemeiază acest principiu. Căci Dumnezeu este fiinţa necesară, aşa cum a arătat-o cea de-a treia dovadă a existenţei sale. Dumnezeu este, aşadar, un act de a fi astfel încît existenţa lui e necesară. Este ceea ce se numeşte a fi necesar *prin sine.* A-l admite pe Dumnezeu în acest fel înseamnă a afirma o fiinţă care nu cere nici o cauză a propriei sale existenţe. Nu acelaşi lucru s-ar întîmpla dacă esenţa sa s-ar distinge prin ceva de existenţa sa; atunci, într-adevăr, esenţa lui Dumnezeu, determinînd pe o treaptă oarecare acest act de a fi, acesta nu ar mai fi necesar; Dumnezeu este, aşadar, fiinţa care este, şi nimic altceva. Acesta e sensul formulei: *Deus est suum esse*
„Dumnezeu există
[2j] Sfîntul TOMA D'AQUINO, *Cont. Gent.* I, 21, ad *Hem quod non est sua essentia.*

în virtutea a ceea ce îi este propriu"[24]; ca tot ceea ce este, Dumnezeu este prin propriul său act de a exista, dar, în acest unic caz, trebuie spus că *ceea ce* fiinţa este nu e decît acel ceva prin care el există, adică actul pur de a exista. Sfîntul Toma însuşi spune despre această teză: *multipliciter ostendi potest* „poate fi prezentată în multe feluri". Dumnezeu este cauza primă; el nu are deci cauzator, Dumnezeu ar avea o cauză dacă esenţa lui ar fi distinctă de fiinţa lui, pentru că atunci nu i-ar fi suficient, pentru a exista, să fie ceea ce este; e imposibil, aşadar, ca esenţa lui Dumnezeu să fie altceva decît actul său de a exista. — Să plecăm, dacă se preferă, de la faptul că Dumnezeu este act, lipsit de orice potenţialitate. Atunci, ne vom întreba: ce este mai actual în orice realitatea dată? Trebuie răspuns: actul său de a exista, *quia esse est actualitas omnis formae vel naturae* „pentru că a exista este actualizare a oricărei forme sau naturi". A fi bun în mod actual înseamnă a fi o fiinţă bună care există. Ca şi *omenitatea,* bunătatea nu are realitatea actuală decît într-un om care există actual. Să presupunem deci că esenţa lui Dumnezeu este distinctă de existenţa sa; actul divin de a exista ar fi act al esenţei divine; aceasta ar fi deci, faţă de *esse* al lui Dumnezeu, raportul de la potentă la act. Or, Dumnezeu este act pur; este deci necesar ca esenţa lui să fie actul lui de a exista. — Se poate proceda, de altfel, şi mai direct, plecînd de la Dumnezeu considerat ca fiinţă. A spune că esenţa lui Dumnezeu nu este *esse* a lui înseamnă a spune că *ceea ce* Dumnezeu este are *esse,* dar nu este *esse.* Or, ceea ce are act de a exista, dar nu este act de a exista nu este decît prin participare. Deoarece, cum tocmai s-a văzut, Dumnezeu este esenţa sa sau natura sa însăşi[25]; el nu este prin participare. Este, de altminteri, ceea ce dorim să spunem prin faptul că-l numim fiinţă primă. Astfel, Dumnezeu este esenţa sa, iar esenţa sa este actul

însuşi de a exista, prin urmare, el îşi este nu doar esenţa, ci şi actul său de a exista[26].
Acesta e Dumnezeul pe care, prin cinci căi diferite, îl au în vedere şi, în cele din urmă, îl ating dovezile Sfîntului Toma d'Aquino. Era vorba

[24] *Umtmquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse* „fiecare lucru are existenţă prin sine: aşadar, ceea ce nu există prin sine nici nu trebuie să existe prin sine. Dar Dumnezeu trebuie să existe prin sine: aşadar, Dumnezeu este însuşi faptul de a exista" *Cont. Gent.* I, 22.

[25] Vezi mai sus pp. 120-121.

[2(1] *Est igitur Deus suum esse. el non solum sua essentia* „deci, Dumnezeu este ceea ce există şi nu numai esenţa sa" *Sum theol.* I, 3, 4, ad *Resp.* Aceeaşi concluzie poate să fie inferată plecînd de la creaturi, care *au* act de a exista — dar nu *sint.* — Cauza M.ţe-lui lor nu poate să fie decît *Esse;* actul de a exista este, aşadar, esenţa însăşi a lui Dumnezeu: *De potentia,* qu. VIII, a. 2, ad *Resp.*

aici incontestabil de o concluzie de fapt filozofică. Situată în istorie, această concluzie apare ca rezultatul unui efort multisecular pentru a ajunge la rădăcina însăşi a fiinţei, care trebuia de atunci să se identifice cu actul de a fi. Depăşind astfel ontologia platoniciană a esenţei şi ontologia aristotelică a substanţei, Sfintul Toma depăşea în acelaşi timp, o dată cu substanţa primă a lui Aristotel, pe Dumnezeu — *essentia* al Sfintului Augustin şi al discipolilor săi. Cel puţin după cunoştinţa noastră, Sfîntul Toma nu a spus niciodată că Dumnezeu nu are esenţă[27], şi, dacă ne gîndim la nenumăratele ocazii care i s-au oferit de a o afirma, vom admite fără îndoială că a avut motive întemeiate de a evita această formulă. Cel mai simplu este probabil că, pentru că nu cunoaştem decît fiinţe a căror esenţă nu este actul de a exista, ne este imposibil să concepem o fiinţă fără esenţă; de aceea, în cazul lui Dumnezeu, concepem nu atît un act de a exista lipsit de esenţă, cît o esenţă care, printr-un fel de trecere la limită, ar ajunge să nu facă decît una cu actul său de a fi[28]. Aceasta e de altminteri situaţia cu toate atributele lui Dumnezeu în doctrina Simţului Toma. Tot aşa cum nu spunem despre Dumnezeu că nu are înţelepciune, ci că înţelepciunea lui este fiinţa lui, nu spunem despre el că nu are esenţă, ci, mai curînd, că esenţa lui este fiinţa lui[29]. Pentru a

m

[21] După părintele Sertillanges: „Sfîntul Toma admite în mod categoric în *De ente et essentia* (cap.VI) că Dumnezeu nu are esenţă" *(Le Christianisme et Iesphilosophies,* voi. I, p. 268). In realitate, Sfîntul Toma spune doar *inveniuntw aliqui philosnphi dicentes quod Deus non hobet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum* „se găsesc unii filozofi care spun că Dumnezeu nu are natură sau esenţă, pentru că esenţa sa nu este altceva decît existenţa sa" *(De ente et essentia,* cap.V, ed. Roland-Gosselin, p. 37: textele lui Avicenna citate *ibid.,* nota 1). Sfîntul Toma explică aici în ce sens ar fi adevărată formula, dar el însuşi nu pare să o fi folosit vreodată. Dimpotrivă, în Avicenna citim: *primus igitur non habet quidditatem* „aşadar, cel dintîi nu are quid-ditate proprie". *Metaph., ti.* VIII, c. 4, ed. Veneţia, 1508, f° 99 rb.

[2S] Din punctul de vedere al dogmei creştine, există un motiv chiar mai simplu: noţiunea de *essentia* e necesară pentru a defini misterul Sfintei Trinităţi: *et in personispro-prietas et in essentia unitas* „şi la persoane însuşirea specifică, şi în esenţă — unitatea lor". — Vom nota de altfel că tocmai *esse* absoarbe esenţa, şi nu invers: *In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominal ipsum, et est proprium nomen eius: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quid-ditate sua* „dar la Dumnezeu natura sa este de a fi el însuşi: şi de aceea numele care derivă de la existenţă îl numeşte la propriu şi este propriul său nume, precum numele propriu al omului care este derivat de la natura lui". *In I Sent.* d. 8, qu. 1, a. 1, *Solutio.* Dumnezeu se numeşte, aşadar, *Cel care este,* mult mai corect decît dacă s-ar numi *essentia.*

[21)] *Quandoque enim signifteant* [se. *ens et esse] essentiam rei, sive actum essendi. quandoque vero signifteat propositionis... Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia et sicut eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus eX effectibus ipsius* „căci uneori [existentul şi existenţa] semnifică esenţa lucrului sau actul

1

Fiinţa divină

percepe dintr-o privire amploarea reformei operate de Sfîntul Toma în planul teologici naturale, este suficient să măsurăm distanţa cc-1 separă pe Dumnezeul — *essentia* al Simţului Augustin de

Dumnezeul Sfîntului Toma, a cărui *essentia* este ca şi absorbită de *Ess-e^*
Această fiinţă pură pe care Sfîntul Toma filozoful o întîlnea la capătul metafizicii, Sfîntul Toma teologul o întîlnea de asemenea în Scriptură, şi nu ca pe concluzia unei dialectici raţionale, ci ca pe o revelaţie făcută de Dumnezeu însuşi oamenilor, pentru ca ei să-1 accepte prin credinţă. Căci e imposibil să ne îndoim că Sfîntul Toma a considerat că Dumnezeu a revelat oamenilor că esenţa sa este faptul de a exista. Sfintul Toma nu e risipitor de epitete. Niciodată vreun filozof nu a cedat mai puţin ispitelor elocinţei. De această dată, totuşi, văzînd cele două fascicule de lumină convergînd pînă pe punctul de a se confunda, el nu a putut să-şi reţină un cuvînt de admiraţie pentru adevărul strălucitor produs de întîlnirea lor. Sfîntul Toma a salutat acest adevăr printr-un titlu care-1 glorifică mai presus de orice: „Esenţa lui Dumnezeu este deci actul său de a exista". Or, acest adevăr sublim *{hanc autem subliniem veritatem)* Dumnezeu 1-a învăţat pe Moise, care-1 întreba pe Domnul zicîndu-i: dacă fiii lui Israel mă întreabă care este numele lui, ce le voi spune? (Ex. III, 13). Iar Domnul i-a răspuns: Eu sînt Cel ce sînt. Le vei spune fiilor lui Israel: CEL CE ESTE mă trimite la voi, arătînd prin aceasta că numele său este: CEL CE ESTE. Dar orice nume este destinat să semnifice natura sau esenţa a ceva. E adevărat, aşadar, că esenţa sau natura lui Dumnezeu este însuşi actul dumnezeiesc de a exista *(ipsum divinum esse).'"*[Q] Or, să băgăm bine de seamă că această revelaţie a identităţii de esenţă şi de existenţă în Dumnezeu echivala pentru Sfîntul Toma cu o revelaţie a distincţiei de esenţă şi de existenţă în creaturi. CEL CE ESTE semnifică: Cel a cărui esenţă este de a exista; CEL CE ESTE e propriul nume al lui Dumnezeu; în consecinţă, nimic din ceea ce nu este Dumnezeu nu este acel ceva a cărui esenţă e faptul de a exista. S-ar putea presupune fără să riscăm mult că Sfintul Toma a făcut această inferenţă atît de simplă, iar textele dovedesc că într-adevăr a făcut-o: •,Este imposibil ca substanţa vreunei fiinţe, alta decît Agentul Prim, să fie actul însuşi de a exista. De aici, numele pe care Exodul (III, 14) îl stabileşte drept numele lui Dumnezeu: CEL CE ESTE, căci el îi aparţine cu

de a exista, alteori însă semnifică acrul postulării ei. Iar în primul caz ea se identifică cu Dumnezeu, pentru că este substanţă, şi precum substanţa lui este necunoscută, tot aşa [S1] fiinţa lui. In al doilea caz însă ştim că Dumnezeu există pentru că noi concepem această 'dee în intelectul nostru pe baza efectelor ei". *De potentia,* qu. VIL art. 2, ad 1"\ [311] *Cont. Cent.* I, 22. ad *Hanc autem.*

adevărat numai lui, prin care substanţa sa nu este nimic altceva decît actul său de a fi."[31]
Două consecinţe principale par să decurgă din aceste texte. Mai întîi, doctrina tomisă a lui *esse* nu este un eveniment numai în istoria teologiei naturale, ci şi în cea a teologiei în general. într-adevăr, aici este vorba de a interpreta cuvîntul însuşi al lui Dumnezeu, luat în conţinutul lui literal, şi e suficient să comparăm interpretarea tomistă a textului Exodului cu interpretarea lui augustiniană pentru a aprecia importanţa teologică a acestei mize. Cînd citea numele lui Dumnezeu, Sfîntul Augustin înţelegea: Eu sînt cel care nu se schimbă niciodată; citind aceeaşi formulă, Sfîntul Toma înţelegea: Eu sînt actul pur de a exista. De unde, această a doua consecinţă, că istoricul nu poate să-şi reprezinte gîndirea Sfîntului Toma însuşi ca populată de discipline atît de distincte unele de altele cum sînt definiţiile lor. Nici identitatea în Dumnezeu a esenţei şi existenţei, nici distincţia esenţei şi existenţei în creaturi nu decurg din *revelatum,* căci nici unul, nici celălalt dintre aceste două adevăruri nu exceda puterea de cuprindere a raţiunii naturale, considerată ca facultate de judecare; după cum, din această cauză, şi unul, şi celălalt rămîn pentru Sfîntul Toma *revelatum,* şi chiar revelabil care a fost revelat. Poate că nicăieri în doctrina tomistă nu se vede mai clar ca aici cît de complexă este economia revelaţiei, adică a actului prin care Dumnezeu se face cunoscut omului. Sfîntul Toma era foarte departe de a crede sau de a lăsa să se creadă că Dumnezeu i-ar fi revelat cîndva lui Moise capitolul XXII al cărţii I din *Summa împotriva pă-gînilor.* Acolo unde cineva îşi va imagina un astfel de lucru, naivitatea va fi de partea lui. Dumnezeu ne-a spus numele său şi omului îi este suficient să îl creadă pentru ca nici un fals dumnezeu să nu poată pe viitor să îl amăgească; dar teologia Doctorilor Creştini nu este decît revelaţia continuată prin efortul raţiunilor care lucrează sub lumina

[31] *Cont. Geni.* II, 52, sfirşitul capitolului. — Nici măcar această formulă nu este absolut perfectă, deoarece pare să-1 definească pe Dumnezeu drept compus din *Cel care* şi *este,* dar este cea mai puţin imperfectă dintre toate, fiind cea mai simplă pe care ar putea-o concepe un intelect uman pentru a-1 desemna pe Dumnezeu. Toate celelalte, precum *Cel care este unul, cel care este bun* etc, adaugă la compunerea *cel care* şi *este* propria lor compunere cu un al treilea termen. Cf. *In I Sent.,* dist. 8, qu. 1, art. *2,* ad 3^{m} şi ad 4^{m}. A spune că este cea mai puţin imperfectă nu înseamnă de altfel a spune că nu este proprie lui Dumnezeu. Acest nume, *cel care este,* îi este *maxime proprium* „propriu în cel mai înalt grad"; el îi convine — în acest sens absolut — dar lui Dumnezeu *(Suni-theol.* I, 13, 11, *Sed contra);* dar nu este totuşi o desemnare perfect simplă a lui

Ipsutn esse; în plus, este adevărat că, luaţi separat, termenii din care se compune se pot atribui creaturilor, deoarece intelectul nostru i-a format plecînd de la ele.

credinţei. A fost nevoie de timp pentru ca raţiunea să-şi facă lucrarea; cea a Sfîntului Augustin era angajată pe drumul cel bun, cea a lui Toma d'Aquino nu a făcut decît să urmeze aceeaşi cale pînă la capăt. După aceasta, fiecare este liber să-şi imagineze geniul SfiHtului Toma ca pe o clasificare vie a ştiinţelor. Cei care o vor face se vor lupta curînd cu această problemă: oare Sfîntul Toma teologul, citind în Exod identitatea în Dumnezeu a esenţei şi a existenţei, 1-a învăţat pe Sfîntul Toma filozoful distincţia de esenţă şi de existenţă în creaturi, sau Sfîntul Toma filozoful e cel care, împingînd analiza structurii metafizice a concretului pînă la distincţia de esenţă şi de existenţă, 1-a învăţat pe Sfîntul Toma teologul că CEL CE ESTE din Exod semnifică Actul de a fi? Sfîntul Toma însuşi a conceput aceste două propoziţii ca filozof, drept faţa şi reversul uneia şi aceleiaşi teze metafizice şi, din ziua în care le va fi înţeles, a tras întotdeauna nădejde să le citească în Biblie. Cuvîntul lui Dumnezeu este prea profund pentru ca raţiunea umană să-i epuizeze vreodată sensul, dar raţiunea Doctorilor Bisericii merge întotdeauna pe firul aceluiaşi sens al aceluiaşi cuvînt, la profunzimi din ce în ce mai mari. Geniul Sfîntului Toma este unitar, ca şi opera sa; nu vom separa, fără să-i distrugem echilibrul, ceea ce Dumnezeu a revelat oamenilor de semnificaţia a ceea ce el le-a revelat.

Acest adevăr sublim este, pentru istoric cel puţin, cheia care deschide înţelegerea tomismului. Opera filozofică a Sfîntului Toma nu înseamnă nimic dacă nu e descoperirea, prin raţiunea umană, a acelei *ultima Thule* a metafizicii. E dificil să o atingi, este aproape la fel de dificil să te menţii la înălţimile ei. Este totuşi ceea ce vom încerca să facem, urmînd pînă la ultimele lui consecinţe acest adevăr sublim — *hanc sublimem verita-tem* —, a cărui lumină îi domină cu strălucirea ei întreaga doctrină. în momentul începerii acestei cercetări, să luăm cu noi, ca provizii, formula poate cea mai completă şi cea mai limpede pe care Sfîntul Toma însuşi a dat-o: „A exista *(esse)* se zice în două sensuri. într-un prim sens, ci desemnează actul de a exista *(actum essendi);* într-un al doilea sens, el desemnează alcătuirea propoziţiei pe care o formează mintea cînd adaugă un predicat unui subiect. Deci, dacă se ia *esse* în primul sens, nu putem să ştim ceea ce este fiinţa lui Dumnezeu *(non possumus scire esse Dei),* după cum nu putem să-i cunoaştem esenţa; dar putem s-o cunoaştem numai în al doilea sens. Ştim într-adevăr că propoziţia pe care o formăm despre Dumnezeu spunînd: Dumnezeu este, e adevărată, şi aceasta o ştim plecînd de la efectele sale."[32]

[32] *S;.-m. tkeoi* I, 3, 4, ad 2[m]. — Cf. *De potentia,* qu. *7,* a. 2, ad l[m].

II. — Cunoaşterea lui Dumnezeu

Un studiu complet al problemelor care se raportează la Dumnezeu, o dată demonstrată existenţa sa, ar trebui să-şi propună trei obiective principale: în primul rînd, unitatea esenţei divine; în al doilea rînd, trinitatea persoanelor divine; în al treilea rînd, efectele produse de divinitate[33]. Dintre aceste trei chestiuni, cea de-a doua nu ţine în nici un sens de cunoaşterea filozofică. Deşi omului nu-i este interzis să-şi raporteze gîn-direa la acest mister, nu se poate pretinde, doar dacă nu-1 desfiinţează ca mister, să-1 demonstreze cu ajutorul raţiunii. Trinitatea ne este cunoscută numai prin Revelaţie; este un obiect care scapă înţelegerii minţii umane[34]. Singurele două obiective pe care le poate examina teologia naturală sînt deci esenţa lui Dumnezeu şi relaţiile pe care le au cu el efectele sale.

Trebuie totuşi adăugat, chiar în aceste două cazuri, că raţiunea umană nu poate să facă pe deplin lumină. Am mai spus că ea nu se simte în largul ei decît în domeniul conceptului şi al definiţiei. A defini un obiect înseamnă mai întîi să-i precizezi genul; un animal; genului i se adaugă apoi diferenţa specifică; un animal raţional; în sfîrşit, se mai poate determina această diferenţă specifică prin diferenţe individuale; este Socrate. Dar se întîmplă că, în cazul lui Dumnezeu, orice definire este imposibilă. Putem să-1 numim, dar a-1 desemna printr-un nume nu înseamnă a-1 defini. Pentru a-1 defini, trebuie să-i fixăm un gen. Pentru că Dumnezeu se numeşte CEL CE ESTE, genul său ar fi cel al lui *ens,* sau fiinţa. Aristotel însă observase deja că fiinţa nu este un gen, căci orice gen este determinabil prin diferenţe care, pentru că îl determină, nu sînt cuprinse în acesta. Or, nu se poate concepe nimic care să nu fie ceva şi, în consecinţă, care să nu fie cuprins în fiinţă. în afara fiinţei, nu se află

decît nefiinţa, care nu este o diferenţă pentru că nu este nimic. Aşadar, nu putem spune că esenţa lui Dumnezeu aparţine genului fiinţă şi, cum nu i se poate atribui nici o altă esenţă, orice definire a lui Dumnezeu este imposibilă[35].

Acest lucru nu înseamnă că sîntem reduşi astfel la o tăcere completă. Neputînd ajunge la ceea ce este esenţa lui Dumnezeu, putem încerca să determinăm ceea ce nu este. în loc să plecăm de la o esenţă inaccesibilă şi să adăugăm diferenţe pozitive care ne-ar face cunoscut din ce în ce mai mult ce este, putem aduna un număr mai mult sau mai puţin considerabil de diferenţe negative care ne vor face cunoscut din ce în

-'[3] *Compendium tlieologiae* I, 2.

[34] *Jhid.*. I, 36.

[?i] 5»//!. //ieo/. I. 3. 5. ad *Resp.* ■- Această concluzie rezultă de altfel direct din perfecta simplitate a lui Dumnezeu pe care am stabilit-o (cf. *Suni. theol.* I, 3, 7); ea face imposibil să găsim în el alcătuirea de gen şi de diferenţă cerută pentru definiţie.

ce mai precis ce nu este. Poate că se va pune întrebarea dacă vom obţine în acest fel o cunoaştere veritabilă. La această întrebare, trebuie răspuns: da. Fără îndoială, o cunoaştere de acest ordin este imperfectă, dar valorează mai mult decît ignoranţa pur şi simplu, cu aţît mai mult cu cît elimină anumite pseudocunoştinţe pozitive care, pretinzînd să spun ce este esenţa lui Dumnezeu, o reprezintă aşa cum este imposibil să fie. Distingînd esenţa necunoscută, pe care o afirmă, dintr-un număr tot mai mare de alte esenţe, fiecare diferenţă negativă determină cu o precizie creseîndă diferenţa precedentă şi trasează din ce în ce mai precis conturul exterior al obiectului său. De exemplu, a spune că Dumnezeu nu este un accident, ci o substanţă, înseamnă a-1 distinge de toate accidentele posibile; dacă se adaugă apoi că Dumnezeu nu este un corp, se determină cu mai multă precizie locul pe care îl ocupă în genul substanţelor. Şi astfel, procedînd prin ordine şi distingîndu-1 pe Dumnezeu de tot ceea ce nu este el prin negaţii de acest fel, vom ajunge la o cunoaştere, nu pozitivă, dar adevărată, a substanţei sale, pentru că îl vom cunoaşte distinct de toate celelalte[3]". Să urmăm această cale atît de departe cît va putea ea să ne conducă; vom avea timp să deschidem una nouă, cînd îi vom fi atins capătul.

A. — Cunoaşterea lui Dumnezeu pe calea negării

A-1 cunoaşte pe Dumnezeu pe calea negării înseamnă deci a arăta nu cum este el, ci cum nu este. Este de altfel ceea ce noi am început deja să facem, stabilind perfecta lui simplitate[37]. A spune că Dumnezeu este absolut simplu, pentru că este actul pur de a exista, nu înseamnă a avea conceptul unui asemenea act, ci înseamnă a-i nega, aşa cum am văzut, orice compunere: cea de întreg şi de părţi care convine corpurilor, cea de formă şi de materie, cea de esenţă şi de substanţă, în sfîrşit cea de esenţă şi de existenţă, cea care ne-a condus să-1 admitem pe Dumnezeu drept fiinţa a cărui întreagă esenţă este aceea de a exista. Plecînd de aici, putem adăuga la simplitatea divină un al doilea atribut, care urmează în mod necesar din primul: perfecţiunea sa.

Şi în acest caz, a concepe o fiinţă perfectă ne este imposibil, dar trebuie cel puţin să afirmăm că Dumnezeu este perfect, negîndu-i orice imperfecţiune. De altfel, este ceea ce facem cînd afirmăm că Dumnezeu este perfect. La fel cum judecata conchide că Dumnezeu există, deşi natura actului său de a exista ne este inconceptibilă, ca conchide că Dumnezeu este perfect, deşi natura perfecţiunii sale depăşeşte limitele

"" *Conl. Genl.* I. 14.

' Vezi. mai sus, p. 116 *Haec sublim is veritas.*

raţiunii noastre. Pentru noi, a elimina din noţiunea lui Dumnezeu orice imperfecţiune conceptibilă înseamnă a-i atribui toată perfecţiunea con-ceptibilă. Raţiunea umană nu poate trece dincolo în cunoaşterea divinului, dar ea trebuie să meargă cel puţin pînă acolo.

într-adevăr, această fiinţă, de care îndepărtăm toate imperfecţiunile creaturii, departe de a se reduce la un concept abstras de intelectul nostru despre ceea ce este comun tuturor lucrurilor, cum ar fi conceptul universal de fiinţă, este oarecum punctul de întîlnire şi locul metafizic al tuturor judecăţilor despre perfecţiune. Şi nu trebuie să înţelegem acest lucru în sensul că fiinţa trebuie să se reducă la un anumit grad de perfecţiune, ci, invers, că orice perfecţiune constă în posesia unui anumit grad de fiinţă. Să analizăm, bunăoară, perfecţiunea care este înţelepciunea. A poseda înţelepciunea, pentru om, înseamnă *a fi înţelept.* Aşadar, tocmai devenind înţelept a cîştigat omul un grad de fiinţă, cîştigînd şi

un grad de perfecţiune. Căci despre fiece lucru se spune că e mai mult sau mai puţin nobil, mai mult sau mai puţin perfect, în măsura în care el *este* un mod determinat, şi, de altfel, mai mult sau mai puţin înalt, de perfecţiune. Dacă vom presupune, aşadar, un act pur de a fi, cum orice fel de perfecţiune nu este decît un anumit fel de a fi, acest act absolut de a exista va fi şi perfecţiunea absolută. Or, noi cunoaştem un lucru care este actul absolut de a fi; este chiar acel lucru despre care am spus că este acest act. Actul de a exista, adică acel ceva a cărui esenţă nu este decît de a exista, este în mod necesar şi fiinţa absolută sau, cu alte cuvinte, posedă puterea de a fi în gradul său cel mai înalt. într-adevăr, un lucru alb poate să nu fie perfect alb, pentru că el nu este albeaţa; el nu este, aşadar, alb decît pentru că participă la albeaţă, iar natura sa poate că este astfel încît să nu poată participa la întreaga albeaţă integrală. Dar dacă ar exista vreo albeaţă în sine şi a cărei fiinţă ar consta tocmai în a fi alb, atunci nu i-ar lipsi în mod evident nici un grad de albeaţă. La fel în ce priveşte fiinţa. Am demonstrat deja că Dumnezeu este actul său de a exista; prin urmare, el nu o primeşte; dar ştim că a fi imperfect un lucru se limitează la a o primi în mod imperfect; Dumnezeu, care este actul său de a exista, este deci fiinţa pură căreia nu-i lipseşte nici o perfecţiune. Şi, cum Dumnezeu posedă orice perfecţiune, el nu prezintă nici o lipsă, într-adevăr, aşa cum orice lucru este perfect în măsura în care este, la fel orice lucru este imperfect în măsura în care, sub un anumit aspect, nu este. Dar, cum Dumnezeu este fiinţa pură, el este în întregime pur de nefiinţă. Dumnezeu nu prezintă, aşadar, nici o lipsă şi posedă toate perfecţiunile, adică este universal perfect[38].

Fiinţa divină

De unde poate proveni deci această iluzie că negîndu-i lui Dumnezeu . un anumit număr de moduri de a fi, îi reducem gradul de perfecţiune? Pur şi simplu dintr-un echivoc asupra sensului acestor cuvinte: *a fi doar.* Fără îndoială, ceea ce doar este e mai puţin perfect decît ceea ce e viu; dar aceasta — pentru că aici judecăm asupra fiinţei esenţelor care nu sînt actul de a exista. E vorba de fiinţe imperfecte şi participate, care cîştigă în perfecţiune după cum cîştigă în fiinţă *(secundam modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate* „în conformitate cu măsura în care un lucru are existenţă este şi măsura lui în perfecţiune"), şi atunci înţelegem uşor că ceea ce *este* doar perfecţiunea corpului e inferior faţă de ceea ce *este,* în plus, perfecţiunea vieţii. Aşadar, expresia *a fi doar* nu desemnează atunci nimic altceva decît un mod inferior de participare la fiinţă. Iar, cînd spunem despre Dumnezeu că este numai act de a exista, fără să putem adăuga că este materie, sau corp, sau substanţă, sau accident, vrem să spunem că el posedă fiinţa absolută, şi îndepărtăm de el tot ceea ce ar fi contradictoriu cu actul pur de a exista şi cu deplinătatea perfecţiunii sale[39].

A fi perfect înseamnă a nu fi lipsit de nici un bine. A spune că Dumnezeu este perfect echivalează, aşadar, cu a spune că el este binele, şi, cum perfecţiunea sa nu este decît puritatea actului său de a exista, Dumnezeu este binele ca actualitate pură a fiinţei. A-l admite astfel pe Dumnezeu drept bun nu înseamnă, aşadar, să ne imaginăm o calitate suplimentară care s-ar adăuga fiinţei sale. A fi înseamnă a fi bun. După cum spunea deja Sfîntul Augustin, într-un pasaj din *De doctrina christi-ana* (cartea I, cap. 32), pe care Sfîntul Toma îl citează în sprijinul propriei sale teze: *in quantum sumus, boni sumus* „în măsura în care existăm, sîntem buni". Să fim totuşi foarte atenţi la transpoziţia pe care gîndirea Sfîntului Augustin trebuie să o suporte pentru a se integra tomismului. De bună seamă, ea se pretează de altminteri la aceasta, ca şi cea a lui Aristotel, pe care Sfîntul Toma o supune în acelaşi timp analizei. De ce, întreabă într-adevăr Sfîntul Toma d'Aquino, putem să spunem împreună cu Sfîntul Augustin că sîntem buni în măsura în care sîntem? Pentru că binele şi fiinţa sînt într-adevăr identice. A fi bun înseamnă a fi de dorit. Aşa cum spune Aristotel în *Etica Nicomahică,* I, binele este „acel ceva pe care toţi îl doresc". Iar orice lucru este de dorit pentru că este perfect, şi orice lucru este perfect pentru că este în act. A fi înseamnă,

[38] *Cont. Gent.* I, 28. *Sum. theol.* I, 4, 1, ad *Resp.* şi I, 4, 2, ad 2[m]. Rezultă de la sine că însuşi numele „perfect" rămîne impropriu pentru a-l califica pe Dumnezeu. A fi perfect

înseamnă a fi desăvîrşit, sau făcut în mod complet; dar Dumnezeu nu este făcut, aşadar, nu este nici făcut în mod complet. Extindem aici însemnătatea acestui termen, a ceea ce-şi atinge împlinirea la capătul unei deveniri, la ceea ce o posedă cu drept deplin, fără să devină vreodată. Cf. *Cont. Gent.* I, 28, sfîrşitul capitolului.

[39] *Cont. Gent.* I, 28 — Cf. *De ente et essentia,* cap. V, ed. Roland-Gosselin, pp. 37-38.

aşadar, a fi perfect şi, în consecinţă, înseamnă a fi bun. Nu se poate dori un acord mai complet între Aristotcl, Augustin şi Sfintul Toma d'Aquino. Totuşi, Toma d'Aquino nu-şi pune de acord

predecesorii prin arbitrajul unei concilieri eclectice. Gîndirea sa transmută literalmente gîndirea celor doi filozofi pe care îi invocă. Pentru a metamorfoza ontologia lor comună a esenţei, este de ajuns pentru Sfîntul Toma să le transpună tezele din orizontul fiinţei în cel al actului de a exista. Este ceea ce face într-o frază atît de simplă, îneît sensul profund al acesteia riscă să ne scape: „Prin urmare, este evident că ceva este bun în măsura în care e fiinţă; într-adevăr, *esse* este actualitatea oricărui lucru, aşa cum reiese din ceea ce a fost spus"[40]. Astfel, identitatea dintre bine şi fiinţă pe care o propo-vâduiseră predecesorii săi devine la Sfintul Toma identitatea dintre bine şi actul de a exista.

Doctrina primatului fiinţei asupra binelui trebuie, aşadar, transformată de asemenea în doctrina primatului lui *esse.* Asupra acestui aspect trebuie insistat cu atît mai mult cu cît şi aici, pentru a face acest lucru, Sfintul Toma se sprijină pe litera unui text platonician, cel din *De Causis,* lecţia IV: *prima re rum creatarum est esse* „primatul celor create este de a fiinţa, existentul este a avea existenţă"[41]. Acest primat al lui *esse* se prezintă, într-adevăr, ca un primat al fiinţei atunci cînd se stabileşte în ordinea cunoaşterii. Fiinţa este primul obiect inteligibil; prin urmare, nu se poate concepe ca bun dccît ceea ce se concepe mai întîi ca fiinţă[42]. Dar trebuie mers mai departe. Pentru că *ens* este *habens esse,* primatul noetic al fiinţei asupra binelui nu este decît expresia conceptuală a primatului ontologic al lui *esse* asupra binelui. La originea fiecărui bine se află o fiinţă care este perfecţiunea definită a unui anumit act de a exista. Dacă Dumnezeu este perfect este pentru că unei fiinţe „care este actul său de a exista, îi este propriu să existe în toată puterea cuvîntului"[43]. în mod asemănător, dacă un lucru oarecare este bun este pentru că unei fiinţe, care este o anumită esenţă, îi este propriu să fie bună în conformitate cu treapta acestei esenţe. Cazul lui Dumnezeu rămînc totuşi unic, pentru că în acest caz trebuie *să identificăm* ceea ce se numeşte bine eu ceea ce se numeşte a exista. Aceeaşi concluzie este valabilă de altfel pentru toate perfecţiunile particulare care i se pot atribui lui Dumnezeu: „Jntr-adevăr, pentru că fiecare lucru este bun în măsura în care este perfect şi pentru că bunătatea perfectă a lui Dumnezeu este însuşi actul

411 *Suin. theol.* I. 5. 1. ad *Resp.* Textul la care trimite aici Sfintul Toma este *Suin. theoi* I. 3. 4. ad *Resp.* Cf. *Cont. Gem.* III. 20, ad *Divina enini honiias.*

41 *Suni. theol.* I. 5. 2. *Sed contra.*

42 *Suni. theol.* I. 5. 2. ad *Resp.*

43 *Cont. Gent.* I. 28. ad *Licet uittem.*

său divin de a exista *(ipsum divinum esse est e/us perfecta bonitas),* pentru Dumnezeu este acelaşi lucru să fie şi să trăiască, şi să fie înţelept, şi să fie preafericit sau, vorbind în general, de a fi orice lucru ce pare să implice perfecţiune şi bunătate. Ca şi cum ai spune că bunătatea divină totală este însuşi actul divin de a exista *(qi/asi iota divifia bonitas sit ipsum divinum esse* „perfecta lui bunătate este însuşi faptul de a fi divin")."[44] Pe scurt, pentru Dumnezeu este unul şi acelaşi lucru să fie bun şi să fie actul pur de a exista[45].

A stabili că Dumnezeu este perfecţiunea şi binele absolute înseamnă a-1 admite în acelaşi timp ca infinit. Că Dumnezeu este infinit, toţi filozofii vechi au admis-o, aşa cum o atestă Aristotel în cartea III, lecţia 6 a *Fizicii.* De altfel, Sfintul Toma a observat foarte bine în ce sens au admis-o. Considerînd lumea ca veşnică, ei nu au putut să nu vadă că principiul unui univers de durată infinită trebuia să fie el însuşi infinit. Eroarea lor a avut ca obiect genul de infinitate ce convine acestui principiu. Considerîndu-1 ca material, ei i-au atribuit o infinitate materială. Aşadar, unii dintre ei au admis ca principiu prim al naturii un corp infinit. Coipul este într-adevăr infinit într-un anumit sens, doar de la sine el fiind nonfinit sau indeterminat. Forma este cea care îl determină. Pe de altă parte, forma este de la sine însăşi nonfinită. sau incomplet determinată, căci, comună speciei, ea nu este determinată decît prin materie să fie forma cutărui sau cutărui lucru singular. Se va remarca totuşi că cele două cazuri sînt foarte diferite. Materia cîştigă în perfecţiunea de a fi determinată prin formă, şi tocmai de aceea nonfinitudinea sa este în ea semnul unei imperfecţiuni veritabile. Din contră, forma pierde mai curînd din amplitudinea ei naturală, cînd ea se contractă, ca să zicem aşa, la dimensiunile unei anumite materii. Nonfinitudinea formei, care se măsoară în funcţie de amplitudinea esenţei sale, este deci mai curînd un semn al perfecţiunii. Or, în cazul lui Dumnezeu este vorba de forma cea mai dcsăvîrşită dintre toate, căci am spus că forma formelor înseamnă însuşi actul şău de a exista: *illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse* „ceea ce este forma dintre toate cea mai desăvîrşită este însuşi actul de a exista". Dumnezeu este *esse* absolut şi subzistent, care nu e primit şi nici contractat de nici o esenţă, pentru că este *suum esse.* Evident, Actul pur şi absolut de a exista este infinit în

sensul cel mai propriu al termenului, şi este în mod legitim cei mai propriu[46].

" *Ibid.*. III, 20. *Suin. theoi.* I. 6. 3. ad *Resp.*

[4]~ *lbid.*. spre sfîrşitul capitolului: *Dea vero simpliciter idem est esse el esse bonuin simpliciter* „pentru Dumnezeu însă acelaşi lucru este a exista în mod unic şi a fi bun in mod unic". în legătură cu fiinţa şi binele, *Elements nfChristian Phdosophy.* partea a treia, cap. VI, secţiunea 4.

[46] *Sum. theol.* I. 7. 1, ad *Resp.*

Dacă este infinit, nu putem concepe nimic real în care acest Dumnezeu să nu fie. Altfel, ar exista fiinţă exterioară şi străină de a lui, care ar constitui pentru el o limită. Această consecinţă, care este de cea mai mare importanţă în metafizica tomistă, afectează în aceeaşi măsură noţiunea noastră de Dumnezeu şi noţiunea noastră de natură creată. A nega că ar exista ceva în care Dumnezeu nu este, înseamnă a afirma că el este în toate lucrurile, dar nu o putem afirma decît negînd din nou că el ar fi în ele ca o parte a esenţei lor sau ca un accident al substanţei lor. Principiul care ne permite să afirmăm omniprezenţa sa rămîne cel ale cărui dovezi de existenţă ne-au asigurat posesia: *Deus est ipsum esse per suam essentiam* „Dumnezeu prin esenţa sa este existenţa însăşi". Dacă presupunem că *ipsum esse* acţionează în calitate de cauză, şi se va vedea mai departe că el o face în calitate de creator, efectul său propriu va fi *esse* a creaturilor. Acest efect nu va fi cauzat de Dumnezeu numai în momentul creării lor, ci atîta timp cît vor dura. Lucrurile există în virtutea actului divin de a fi aşa cum lumina solară există în virtutea soarelui. Atîta timp cît soarele străluceşte, el face lumină; din clipa în care lumina încetează să ne parvină, este noapte. Tot astfel, cînd actul divin de a exista încetează un singur moment să determine existenţa lucrurilor înseamnă neantul. Universul tomist ne apare prin aceasta, pe planul metafizicii înseşi, ca un univers sacru. Alte teologii naturale, cea a Sfintului Augustin de exemplu, se complac în a contempla urmele lui Dumnezeu în ordinea, în ritmurile şi în formele creaturilor. Sfintul Toma se complace şi el. Aceste teologii naturale merg mai departe: această ordine, aceste ritmuri şi aceste forme sînt pentru ele ceea ce conferă creaturilor stabilitatea fiinţei; astfel, întregul univers al fiinţei se oferă acestora ca o oglindă translucidă în care se reflectă în ochii raţiunii imutabilitatea fiinţei dumnezeieşti. Sfintul Toma le urmează pînă aici, dar aici e punctul în care le depăşeşte. Universul tomist este o lume de fiinţe în care fiecare îl atestă pe Dumnezeu prin chiar actul său de a exista. Nu toate lucrurile sînt de acelaşi rang; unele sînt glorioase, ca îngerii, nobile, ca oamenii, şi există şi mai modeste, ca animalele, plantele şi mineralele înseşi; cu toate acestea, dintre toate aceste fiinţe, nu există vreuna care să nu aducă mărturie că Dumnezeu este supremul act de a exista. Asemenea celui mai glorios dintre îngeri, cel mai umil fir de iarbă face cel puţin acest lucru, mai admirabil decît toate, şi anume să existe. Această lume în care este un lucru minunat să te fi născut şi în care distanţa ce separă cea mai neînsemnată fiinţă de neant este propriu-zis infinită, această lume sacră, impregnată pînă în fibrele sale cele mai intime de prezenţa unui Dumnezeu al cărui suveran act de a exista îl salvează în permanenţă de neant, este lumea Sfintului Toma d'Aquino.

A fi trecut o dată pragul acestui univers vrăjit înseamnă a nu mai putea trăi în altul. Nuditatea tehnică cu care vorbeşte Sfintul Toma despre aceasta a făcut mult pentru a-i disimula intrarea. Acolo ne invită totuşi formulele sale atît de simple, şi nu există nici una dintre cele utilizate înaintea lui care să nu pară lipsite de vlagă după" ce le-ai cunoscut pe ale sale. Este un gînd frumos că totul este plin de zei: a fost al lui Thales din Milet, iar Platon 1-a preluat de la el: de această dată, totul este plin de Dumnezeu. Sau să spunem şi că Dumnezeu este actul de a exista a toate cîte există, pentru că orice act de a exista nu există decît prin actul său de a exista: *Deus est esse omnium, non essentiale, sed causale* „Dumnezeu este existenţa tuturora, nu ca esenţă, ci ca temei"[47]. Sau să spunem, în sfirşit, pentru a reveni pur şi simplu la concluziile analizei noastre despre fiinţă[48]: „Atîta timp cît un lucru există, trebuie ca Dumnezeu să-i fie prezent în măsura în care există. Or, a exista este tot ceea ce e mai intim în fiece fiinţă, şi e tot ceea ce e mai profund, pentru că actul său de a exista este formă pentru tot ceea ce există în această fiinţă. Trebuie deci ca Dumnezeu să fie în toate lucrurile, şi în mod intim: *unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime."*[49]

Dumnezeu se află, aşadar, peste tot, adică în toate locurile. Formulă uzată, care îşi găseşte aici, dincolo de efuziunile pietăţii, întregul sens ce poate cel mai bine să le hrănească, căci a fi act de a exista a toate cîte există într-un loc înseamnă a fi în toate locurile[50]. Am putea spune poate chiar mai bine, că Dumnezeu este prezent în totalitatea tuturor modurilor de prezenţă conceptibile. Pentru că

prezenţa sa impregnează fiece fiinţă în însuşi actul său de a exista, rădăcină a tuturor celorlalte acte ale sale, Dumnezeu este în fiecare dintre lucruri prin esenţă, ca *Esse-\e* care e cauza *esse-lor* acestora; pentru acelaşi motiv, el este în ele prin prezenţa sa, căci ceea ce nu este decît prin el este vizibil şi limpede pentru ochii săi; şi, tot pentru acest motiv, el este în ele prin puterea sa, pentru că nimic nu operează decît cu titlu de fiinţă, şi pentru că Dumnezeu, cauza fiecărei fiinţe, este cauza tuturor operaţiunilor sale[51]. A fi astfel în toate prin esenţa sa, prin prezenţa sa şi prin puterea sa îi este propriu lui Dumnezeu, căci el este acolo prin sine, în calitate de act pur de a exista.

[47] *InlSent.* dist. 8. qu. 1, art. 2, *Soluţia.* Cf. Sfintul BERNARD DIN CLAIRVAUX, *In Cant. Cant.* sermo IV. n. 4. *Pat. lat.,* voi. 183, col. 798 B.

[48] Vezi, mai sus, cap. I. pp. 62-64.

[49] *Sum. theol.* I, 8, 1, ad *Resp.* Cf. *In I Sent.,* dist. 37, qu. 1, art. 1. *Soluţia.*

[50] *Sum. theol.* I, 8, 2, ad *Resp.*

[51] *Sum. theol.* I, 8, 3, ad *Resp.* şi ad l[m].

Regăsim prin aceasta acel atribut divin căruia Augustin avusese mare dreptate să-i sublinieze importanţa, dar căruia Sfintul Toma tocmai îi descoperise în sfîrşit rădăcina: imuabilitatea. Pentru Sfintul Augustin, ' a spune despre Dumnezeu că este fiinţa imuabilă însemna să fi ajuns la el în ce are cel mai profund. Pentru Sfintul Toma, există, dincolo de imuabilitatea divină însăşi, o raţiune a acestei imuabilităţi. Schimbarea este trecerea din potentă în act, or, Dumnezeu este act pur, deci el nu ar putea nicidecum să se schimbe[52]. Este ceea ce de altfel ştiam deja, pentru că i-am dovedit existenţa ca prim motor imobil; a nega că \ Dumnezeu e subiect al mişcării înseamnă a afirma completa sa imuabilitate[53]. Complet imuabil, Dumnezeu este tocmai de aceea etern. O dată în plus, să renunţăm să concepem ce poate fi un act veşnic de a exista. Singurul mod de a exista care ne este cunoscut este cel al fiinţelor care durează în timp, adică al unei durate în care segmentul temporal de după înlocuieşte fără încetare segmentul temporal de dinainte. Tot ceea ce putem face este să negăm că actul lui Dumnezeu de a exista ar comporta unul cri altul din aceste segmente temporale. Chiar este necesar, pentru că Dumnezeu este imuabil şi fiinţa sa nu suferă nici o succesiune. A spune că o durată nu comportă nici o succesiune înseamnă să o considerăm ca ncavînd nici un capăt, nici de început, nici de sfîrşit; înseamnă să o considerăm, aşadar, ca dublu *interminabilă.* Dar înseamnă în acelaşi timp să o considerăm ca nefiind cu adevărat ceea ce numim o durată, pentru că în ea nimic nu succedă. Eternitatea *est iota simul existens* „este în întregime ceea ce există simultan"[54]. Această eternitate este uniformitatea actului însuşi de a exista care este Dumnezeu ; şi, pentru că Dumnezeu îşi este esenţa, el îşi este şi eternitatea[55]. ?

Am rezuma poate în modul cel mai simplu tot ceea ce precedă, ;j spunînd despre Dumnezeu că este unu, căci nu am făcut pînă acum nimic ,' altceva decît să negăm esenţei sale orice multiplicitate. Ca şi binele, unu nu este decît fiinţa însăşi sub unul dintre aspectele ei. De această dată, nu mai este fiinţa ca dezirabilă, ci este fiinţa ca indiviză. într-adevăr, o fiinţă divizată nu mai este fiinţa care era; două fiinţe apar atunci, fiecare fiind cîte una. Nu putem vorbi de *o fiinţă* decît acolo unde se află *o fiinţă unică.* Aşa cum afirmă categoric Sfintul Tomâ, *umimquodque, sicut cus-*

- Suni. theol. I, 9. 1 ad *Resp.*

[53] Iată de ce imuabilitatea lui Dumnezeu este nemijlocit afirmată, *remotionis* ..pe calea distanţării". în *Con!. Cent.* I. 14. sfîrşitu! capitolului. [M] *Sum. theol.* I. 10, 1. ad *Resp.* [55] *Sum. theol.* I. 10, 2. ad *Resp.*

todit suum esse, ita custodii sucim unitatem, „aşa cum fiecare lucru îşi prezervă fiinţa, el îşi prezervă şi unitatea"[56].

Să putem oare folosi indiferent cei doi termeni şi să spunem *unu* în loc să spunem *fiinţă?* Nicidecum. în ce-1 priveşte pe unu, lucrurile stau la fel ca în cazul binelui; nu unu este, ci fiinţa care este una, aşa cum este bună, adevărată şi frumoasă. Aceste proprietăţi, pe care le numim adesea *transcendentalii,* nu au sens şi realitate decît în funcţie de fiinţă, care le afirmă pe toate afirmîndu-se. Nu înseamnă, aşadar, să vorbim în zadar cînd spunem: fiinţa este una, căci, deşi unu nu adaugă nimic fiinţei, raţiunea noastră adaugă ceva la noţiunea de fiinţă concepînd-o ca indiviză, adică într-adevăr ca una[57]. La fel se întîmplă cu noţiunea noastră de Dumnezeu. A spune că Dumnezeu este unu înseamnă a spune că este fiinţa care este. Or, el nu numai că este, dar este prin excelenţă, pentru că este propria sa natura sa, propria sa esenţă, sau, mai degrabă, propriul său act de a exista. Dacă unul nu este decît

fiinţa indiviză, ceea ce este fiinţă în cel mai înalt grad este de asemenea unu în cel mai înalt grad şi indiviz în cel mai înalt grad. Or, Dumnezeu este fiinţa în cel mai înalt grad, căci este însuşi *esse,* pur şi simplu, fără nici o altă determinare de natură sau de esenţă care să i se adauge pentru a-1 determina. Iar Dumnezeu este indiviz în cel mai înalt grad şi pentru că puritatea actului său de a fi îl face să fie fiinţă perfect simplă. Aşadar, este evident că Dumnezeu este unu[58].

-[6] *Sum. theol.* I, 11, 1, ad *Resp.* Să notăm importantul ad l[m] care însoţeşte acest răspuns: Sfintul Toma distinge două feluri de unitate: cea cantitativă, a lui unu, principiu al numerelor, şi cea metafizică, a fiinţei luate în indiviziunea ci. Printr-o viziune istorică profundă, Sfintul Toma vede în confuzia acestor două feluri de unitate sursa a două doctrine pe care el le respinge. Pitagora şi Platon au considerat pe bună dreptate că unul transcendental este echivalent cu fiinţa, dar au confundat o dată cu acesta unitatea numerică şi au conchis de aici că toate substanţele sînt compuse din numere, ele însele compuse din unităţi. In ce-1 priveşte, Avicenna a considerat corect că unitatea numărului este alta decît cea a fiinţei, pentru că putem adăuga substanţe, sustrage din numărul astfel obţinut, multiplica sau diviza; dar el a tratat unitatea fiinţei ca pe cea a numărului şi a conchis de aici că unitatea unei fiinţe se adaugă acesteia ca un accident. Există un remarcabil paralelism între cele două doctrine ale accidentalităţii lui unu şi ale accidentalităţii existenţei în raport cu substanţa în doctrina lui Avicenna. Sfintul Toma a remarcat-o de mai multe ori, iar însuşi nu face decît să-i dezvolte propriul principiu, reducînd unitatea metafizică şi transcendentală a fiecărei fiinţe la indiviziunea actului său de a exista.

[r] *Sum. theol.* I. 11. 1. ad 3'".

•"^ *Sum. theol.* I, 11, 4. ad *Resp.* Să înţelegem aici, în acelaşi timp şi pentru acelaşi motiv. unu în sine, şi unic. Pentru a exista mai mulţi dumnezei, ar trebui ca fiinţa lui Dumnezeu luată în sine să fie divizibilă, aşadar, să nu fie una. Sfintul Toma arată inconsistenţa ipotezei unei pluralităţi de dumnezei stabilind *{Sum. theol.* I, 11. 3. ad *Resp.)* că nici una dintre fiinţele în chestiune nu ar poseda actualitatea cerută pentru ca o fiinţă să fie Dumnezeu.

B. — Cunoaşterea lui Dumnezeu prin analogie

Concluziile precedente nu au fost decît judecăţi pozitive care ascundeau o absenţă de concept quidditativ, căci o fiinţă absolut simplă şi fără esenţă conceptibilă separată de actul său de a exista nu este un obiect accesibil intelectului uman. De astfel, nici nu am putea spera să-1 atingem prin vreo metodă imaginabilă. Este vorba aici de o disproporţie esenţială dintre intelect şi obiectul său, pe care nimic, cu excepţia lui Dumnezeu însuşi, într-o altă viaţă şi pentru o altă stare a omului, nu ar putea-o schimba în vreo proporţie. In starea lui prezentă, omul îşi extrage conceptele din cunoaşterea sensibilă; or, plecînd de aici nu putem ajunge să contemplăm esenţa divină; ar trebui totuşi să o putem face pentru a avea o cunoaştere pozitivă a ceea ce este Dumnezeu. Dar lucrurile sensibile sînt efectele lui Dumnezeu: putem, aşadar, să ne sprijinim pe ele, pentru a încerca să-1 cunoaştem indirect, drept cauza lor. Am făcut acest lucru: i-am demonstrat existenţa plecînd de la lumea sensibilă, prin urmare, trebuie să o putem face şi pentru a dovedi nu că el este, ci ce este[59]. Problema care se pune atunci este totuşi de a şti dacă, chiar anga-jîndu-ne pe această a doua cale, putem spera să ştim altceva despre el decît ceea ce el nu este.

A descrie natura lui Dumnezeu înseamnă a-i atribui anumite perfecţiuni şi, în consecinţă, a-i da diverse nume. De exemplu, înseamnă a-1 numi bun, sau înţelept, sau atotputernic, şi aşa mai departe. Principiul general care stă la baza acestor atribuiri este că, fiind cauza primă, Dumnezeu trebuie să posede, la un nivel eminent, toate perfecţiunile care se găsesc în creaturi. Numele care desemnează aceste perfecţiuni trebuie, aşadar, să-i convină. Cu toate acestea, ele nu-i convin decît într-un anumit sens, căci atunci trebuie să transferăm aceste nume de la creatură la creator. Acest transfer face din el veritabile metafore, în sensul propriu al termenului, iar aceste metafore sînt de două ori deficiente. Pe de o parte, ele constau în a desemna actul divin de a exista prin nume făcute pentru a desemna un act de a exista, infinit şi diferit, care e cel al lucrurilor create. Pe de altă parte, numele pe care le folosim pentru a desemna un obiect sînt solidare cu modul în care concepem acest obiect. Obiectele naturale ale înţelegerii noastre sînt substanţele corporale, compuse din materie şi din formă, fiecare fiind un *quod est* „ce este" complex determinat printr-un *quo est* „prin ce este" simplu, care este forma sa. Substanţa există, dar este complexă, în timp ce Dumnezeu e simplu. Forma e simplă, dar ea nu există, în timp ce

[59] *Suin. theol.* I, 12, 12, ad *Resp.*

Dumnezeu există. Nu avem, aşadar, în experienţa noastră umană nici un exemplu al vreunui act simplu de a fi, astfel încît toate numele transferate de la creaturi la Dumnezeu nu se aplică acestuia decît într-un sens care ne scapă. Să luăm, de exemplu, bunătatea şi binele. Un bine este o substanţă care există, iar Dumnezeu există şi "fel, dar un bine este o substanţă concretă care se descompune la

analiză în materie şi formă, în esenţă şi existenţă, ceea ce nu este deloc cazul pentru Dumnezeu. în ce priveşte bunătatea, aceasta este un *quo est;* acel ceva prin care un bine este bun, dar nu este o substanţă, în vreme ce Dumnezeu este subzistent în gradul cel mai înalt. Pe scurt, ceea ce semnifică numele unor astfel de perfecţiuni aparţine cu certitudine lui Dumnezeu, fiinţa perfectă în cel mai înalt grad, dar modul în care aceste perfecţiuni îi aparţin ne scapă, ca şi actul divin de a exista care sînt ele[60].

Cum să defineşti natura şi însemnătatea unei cunoştinţe atît de deficiente despre Dumnezeu? Pentru că vrem să vorbim despre el ca despre cauza creaturilor, întreaga problemă are ca obiect gradul de asemănare cu Dumnezeu care se poate atribui efectelor sale. Or, aici este vorba de efecte cu totul inferioare cauzelor lor. Dumnezeu nu dă naştere creaturilor aşa cum un om procreează un om; tocmai de aceea, în timp ce un om zămislit posedă aceeaşi natură şi poartă pe bună dreptate acelaşi nume ca acela care îl procreează (copilul se numeşte om pentru acelaşi motiv ca tatăl său) efectele create de Dumnezeu nu se potrivesc cu Dumnezeu nici în nume, nici în natură. Deşi ar fi cazul în care efectul este cel mai deficient în raport cu cauza sa, aceasta nu mai este o situaţie unică. Chiar în natură, anumite cauze eficiente produc efecte de un ordin specific inferior acestora. Pentru că le produc, este nevoie într-adevăr ca aceste cauze să conţină aceste efecte în vreun fel oarecare, dar ele le conţin într-un alt fel şi sub o altă formă. Astfel, de exemplu, energia solară produce simultan căldura terestră, secetă şi multe alte efecte. Această energie nu este totuşi în ce o priveşte cea pe care noi o numim căldură, nici secetă, ea este cea care le poate produce şi, pentru că le produce, plecînd de la efectele sale, noi spunem de exemplu că soarele este un corp cald. Cauzele de acest gen se numesc cauze *echivoce,* al căror ordin de perfecţiune este de un alt *gen* decît cel al efectelor lor[61].

Dumnezeu conţine efectele pe care le creează tocmai cu titlu de cauză echivocă şi, în consecinţă, perfecţiunile lor pot să-i fie atribuite

[60] *Cont. Gent.* I, 30. Sfintul Toma se declară aici de acord cu Dionisie, după care toate numele de acest gen pot să fie simultan afirmate şi negate despre Dumnezeu: afirmate pentru ceea ce semnifică, negate în ce priveşte felul lor de a-1 semnifica.

[61] *Cont. Gent.* I, 29.

lui[62]. Ştim că ele sînt în el, dar cum sînt în el — aceasta nu o ştim. Tot ceea ce ştim despre ele este că sînt toate în el ceea ce este ci, şi aşa cum este el. Astfel, nu se poate spune nimic univoc despre Dumnezeu şi despre creaturi. Tot ce se găseşte în ele de ordinul perfecţiunilor şi eficacităţilor se află mai întîi conţinute în perfecţiunea unică şi simplă a lui Dumnezeu. Mai mult, ceea ce se găseşte în ele în virtutea esenţelor distincte de existenţele lor se află mai întîi în Dumnezeu în virtutea actului său pur de a exista. Căci, spune Sfîntul Toma, *nilul est in Deo quod non sil ipsuin esse divinum* „în Dumnezeu nu există nimic care să nu fie prin sine însuşi divin'": tot ceea ce este în Dumnezeu este actul său de a fi[63]. Or, între univoc şi eehivoc nici o cale de mijloc nu pare a fi de conceput. Este deci inevitabil să conchidem că tot ceea ce spunem despre Dumnezeu plecînd de la creaturi nu provine din echivoc, ceea ce, din punctul de vedere al teologici naturale, nu ne lasă descurajaţi. Sfîntul Toma a îndreptat această concluzie, după cum vom vedea, dar poate că nu atît de radical cum se crede în mod obişnuit. Se pare că nu a spus niciodată că numele pe care i le dăm lui Dumnezeu nu ar fi echivoce, ci numai că ele nu sînt integral şi exclusiv echivoce. într-adevăr, echivocul pur se întîlneşte într-adevăr în cazurile în care două fiinţe diferite se întîmplă să poarte acelaşi nume. Identitatea de nume nu implică atunci nici o relaţie reală, şi nici o asemănare între cele două fiinţe. în acest sens, numele constelaţiei Cîinelui şi cel al animalului numit cîine este exclusiv echivoce, căci nu există comun dccît numele, între realităţile pe care acest nume le desemnează. Nu acesta c cazul cu numele pe care i le dăm lui Dumnezeu, pentru că ele corespund unui raport de la cauză la efect[64]. Prin urmare, rămîne întotdeauna acel clement pozitiv în ceea ce spunem despre Dumnezeu, că o anumită asemănare trebuie să existe, nu între Dumnezeu şi lucruri, ci mai degrabă între lucruri şi Dumnezeu, această asemănare însăşi pe care efectul o păstrează întotdeauna de la cauza sa, oricît ar fi el de mai prejos faţă de aceasta. Iată de ce Sfîntul Toma revine de multe ori asupra acestei aserţiuni, şi anume că nu vorbim despre Dumnezeu *secundum pur am aequivocationem* „într-un mod pur echivoc" şi că omul nu este condamnat să nu spună nimic despre Dumnezeu *nisi pure aequivoce* „decît pur echivoc" sau *omnino aequivoce* „în totalitate echivoc"[65]. Acest fel de a vorbi „nu în întregime echivoc" despre Dumnezeu este exact ceea ce Sfintul Toma numeşte *analogie.*

"- *Cont. Gem.* I. 31. ad *Ex praedictis.*
[6Î] *Cont. Gem.* I. 32. ad *Amplius, si aliquis effectus. Sum. theol.* I, 13, 5, ad *Resp.*
[M] *Cont. Gem.* I. 33, ad *Ex praemissis.*
"[5] *Cont. Gem.* 1. 33.

Vâzînd cîtc articole, expuneri şi volume au fost consacrate elucidării acestei noţiuni[66], s-ar putea crede că Sfîntul Toma însuşi s-a preocupat mult de acest subiect. Dar nu aşa stau lucrurile. Textele Sfîntului Toma despre noţiunea de analogie sînt relativ puţin numeroase, şi fkcare dintre ele este atît de sobru, îneît nu ne putem împiedica să ne întrebăm de ce a căpătat această noţiune atîta importanţă în opinia comentatorilor săi? Poate că motivul ar fi de găsit în dorinţa lor secretă de a ridjea dintr-o mizerie prea evidentă cunoaşterea lui Dumnezeu pe care ne-o acordă Sfintul Toma d'Aquino. Ajungem atunci să vorbim treptat de analogie ca şi cum ar fi mai degrabă o varietate de univocitatc. decît de echivo-citatc. O tratăm ca şi cum, nefiind *pure univoca,* ea putea deveni o sursă de cunoştinţe aproape pozitive, permiţîndu-ne să înţelegem mai mult sau mai puţin confuz esenţa lui Dumnezeu. Poate că nu este totuşi necesar sâ forţăm textele tomiste pentru a obţine despre această noţiune serviciile pe care le aşteptăm de la ele. E suficient să le interpretăm, aşa cum face Sfîntul Toma însuşi, nu în ordinea conceptului quidditativ, ci în ordinea judecăţii.

Ceea ce Sfintul Toma cere noţiunii de analogie este să permită metafizicianului, sau teologului care foloseşte metafizica, să vorbească despre Dumnezeu fără sâ cadă în fiecare moment în echivocul pur şi, în consecinţă, în sofism. Dovada că acest pericol este evitabil o constituie faptul că Arisiotel a demonstrat nenumărate lucruri despre Dumnezeu, şi asta prin raţiune demonstrativă, însă trebuie să recunoaştem că Dumnezeul lui Aristotel, oricît de inaccesibil era deja, era mult mai puţin decît *CEL CE ESTE* al Sfîntului Toma d'Aquino"[7]. Pentru a evita echivocul pur. trebuie deci să ne bazăm pe raportul ce leagă orice efect de cauza sa, singura legătură ce ne permite să urcăm, fără posibile erori, de la

'"' A se consulta, printre altele. F.-A. BLANCHE. *Sur le sens de quelques loeittions euncernant /'analogie dans la langue de saint Thoinas d'Acjitin* în *Revue des seiences pliilnsop/iiques et theologiqties.* 192l.pp. 52 59. B. DESBUTS. *La notion d'analogie d'npres saint Thoinas d'Aquin.* în *Annales de philosophie ehrelienne.* 1906. PP- 377-385. B. LAÎSDRY, *La notion d'analogie chez saint Bonaveniitre et saint Ihonuis d'Aquin.* Louvain. 1922. - M. T.-L. PENIDO, *Le role de l'analogic en the'o-logic dogniaiiqite.* J. Win. Paris. 1931, cap. i. pp. II 78. .1. MARITAIN, *Distinguer pour unii: ou Ies degres du savoir.* Desclee de Brouwcr, Paris. 1932. Anexa 11: *De l'ana-logic.* pp. S21 826. - L. B. GEIGER. O. P. *La participation dans la philosophie de suin! Thoinas.* Librairie phiiosophique .1. Vrin. Paris. 1953. - Cornclio FABRO. *La H<>:ione metajisiea di parteeipazione.* Roma. 1950.

[6] *Suin. theol.* 1. 13. 5. ad *Resp.* Ca filozof, Sfintul Toma e mulţumit de exemplul mi Aristotel; ea teolog, se mulţumeşte cu cuvintele Sfîntului Pavel. Rom. I, 20: „//;-*'-'isihilia Dei per ea quae facla sunt, iiuellecta conspiciuntur"* „Cele nevăzute ale lui -Ximnezeu se văd din cele ce au fost tăcute".

creatură la creator. Sfîntul Toma tocmai acest raport îl numeşte analogie, adică proporţie.

Aşa cum o concepe Sfîntul Toma, analogia, sau proporţia, se întîl-neşte în două cazuri principale. în primul dintre acestea, mai multe lucruri sînt în raport cu un altul, deşi raporturile lor cu acesta sînt diferite. Se spune atunci că există analogie între numele acestor lucruri, pentru că toate sînt în relaţie cu acelaşi lucru. De exemplu, se vorbeşte de o medicaţie sănătoasă, de urină sănătoasă. O urină e sănătoasă pentru că este un semn al sănătăţii. O medicaţie e sănătoasă pentru că este cauza sănătăţii. Există, aşadar, analogie între tot ceea ce e sănătos, în orice sens ar fi, pentru că tot ceea ce este sănătos este astfel prin raport cu starea de sănătate a unei fiinţe vii. în cazul al doilea, nu mai e vorba de analogie, sau proporţie, care uneşte mai multe lucruri între ele, pentru că toate au un raport cu unul singur, ci de analogia ce leagă un lucru de altul, din cauza raportului care le uneşte. De exemplu, se vorbeşte de o medicaţie sănătoasă şi de o persoană sănătoasă pentru că această medicaţie e cauza sănătăţii acestei persoane. Nu mai este aici analogia semnului şi a cauzei aceluiaşi lucru (urina şi un medicament), ci de analogia cauzei şi a efectului ei. Bineînţeles, cînd spunem că o medicaţie e sănătoasă, nu pretindem că ea se bucură de o sănătate satisfăcătoare: termenul „sănătos" nu este deci *pur univoc* remediului şi bolnavului; remediul e totuşi sănătos deoarece constituie cauza sănătăţii: termenul „sănătos" nu este deci *pur echivoc* remediului şi bolnavului. îl putem numi pe Dumnezeu exact în acest sens, plecînd de la creaturile sale. Dumnezeu nu este mai bun, mai drept, mai înţelept, mai puternic, după cum nu e sănătos remediul care vindecă. Totuşi, ceea ce numim bine, dreptate,

înţelepciune, putere e cu certitudine în Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este cauza acestora. Deci ştim cu certitudine că tot ce comportă vreo perfecţiune pozitivă este Dumnezeu; dar ştim, de asemenea, că el este aşa cum efectul este cauza sa, după o modalitate de a fi necesarmente deficient. A afirma astfel despre Dumnezeu perfecţiunea creaturilor, dar după o modalitate care ne scapă, înseamnă a ne situa între univocul şi echivocul pure[68]. Semne şi efecte ale lui Dumnezeu, perfecţiunile lucrurilor nu sînt ceea ce este Dumnezeu, ci Dumnezeu însuşi este, într-o modalitate infinit mai înaltă, ceea ce sînt lucrurile. Prin urmare, a vorbi despre Dumnezeu prin analogie înseamnă a spune în fiecare caz că Dumnezeu este prin excelenţă o anumită perfecţiune. ^ S-a discutat mult despre sensul acestei doctrine, unii subliniind cit de puternic au fost în stare elementul de agnosticism pe care îl conţine*

f

[68] *Sum. theol.* I, 13, 5, ad *Resp.*

alţii insistînd energic asupra caracterului de o valoare pozitivă pe care o asigură cunoaşterii noastre despre Dumnezeu. Discuţia poate dura cu atît mai mult timp cu cît fiecare dintre tezele de faţă va putea găsi în mod indefinit noi texte, toate autentic tomiste, pentru a se justifica. Pe planul quidditativului, nu există cale de mijloc între univoc şi echivoc. Acolo, cele două interpretări prezente sînt deci inconoiliabile[69], dar ele ar înceta fără îndoială să fie aşa dacă le-am transpune în planul judecăţii, într-adevăr, se cuvine să observăm că, în cazul lui Dumnezeu, orice judecată, chiar dacă prezintă forma unei judecăţi de atribuire, este în realitate o judecată de existenţă. Cînd vorbim în legătură cu el despre esenţă, sau de substanţă, sau de bunătate, sau de înţelepciune nu facem nimic mai mult decît să repetăm despre el: el este *esse.* Iată de ce numele său prin excelenţă este *CEL CARE ESTE.* Dacă luăm, aşadar, unul cîte unul fiecare atribut divin şi ne întrebăm dacă este în Dumnezeu, va trebui să răspundem că nu este, cel puţin nu ca atare şi nu în calitate de realitate distinctă, şi, pentru că nu putem în nici un fel înţelege o esenţă care să nu fie decît un act de a exista, nu putem în nici un fel înţelege ce este Dumnezeu, nici chiar cu ajutorul unor astfel de atribute. A considera că Sfîntul Toma afirmă că avem o cunoaştere cel puţin imperfectă a ceea ce este Dumnezeu înseamnă deci a-i trăda gîndirea aşa cum a formulat-o expres de nenumărate ori. Căci a spus nu numai că viziunea esenţei divine ne este refuzată în această lume[70], ci a declarat *ad litteram* că „există ceva în legătură cu Dumnezeu care este complet necunoscut omului în această viaţă, adică faptul de a şti ce este Dumnezeu". A spune *quid est Deus* „ce este Dumnezeu" este ceva *omnino ignotum* „cu totul necunoscut" pentru om în această viaţă[71] înseamnă a considera orice cu-

[6'J] Vezi A.-D. SERTILLANGES, *Renseignements techniques,* la sfîrşitul traducerii sale din *Summa teologică,* Desclee et Comp., Paris, 1926, voi. II, pp. 379-388; de acelaşi autor, *Le Christianisme el Ies philosophies,* Paris, Aubier, f. d. (1939), pp. 269-273, în care concepţia Sfîntului Toma este definită drept „un agnosticism de definiţie". In sens contrar, J-MARITAIN, *Les degres du savoir.* Anexa III, *„Ce que Dieu est,* pp. 827-843. Provocatoare inutil, formula „agnosticism prin definiţie" este cu toate acestea corectă. De altfel, se uită elementul pozitiv al teologiei negative. Ea nu se reduce la a ignora ce este Dumnezeu, ci, la capătul efortului de a-1 cunoaşte, la a şti că nu ştim întotdeauna ce este Dumnezeu. Această cunoaştere a unei ignorante, sau cunoaştere a unei noncu-noaşteri, este capătul celui mai intens efort intelectual: *docta ignorantia* „docta ignoranţă".

[70] *Sum. theol.* 1, 12, 11, ad *Resp.*

[71] *In Epistolam ad Romanos,* cap. I, lect. 6; ed. Parma, vo!. XIII, p. 15. Cf. *de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet incognitum* „despre Dumnezeu ce nu este ştim, dar ceea ce este ne rămîne total neştiut". *Cont. Gent.* III, 49, *Amplius divina substantia est suum esse* „mai mult încă, substanţa divină reprezintă propria sa existenţă". Acest pasaj trimite la Dionisie, *De mystica theologia.* Nu putem trece de *penitus Wcognitum* pe calea negaţiei; este *TtavTeXâx; ăyvoaxov* „total neştiut" al lui Dionisie.

noştinţă, imperfectă sau perfectă, a esenţei lui Dumnezeu ca radical inaccesibilă omului în această lume. Oricărei inteipretări potrivnice a Sfintului Toma, textul pe drept cuvînt faimos al *Swnmei împotriva paginilor* îi opune un obstacol de netrecut: „Noi nu putem înţelege ce este Dumnezeu, ci ceea ce nu este şi ce raport menţine cu el tot restul."[72]

Pe de altă parte, este cert că Sfîntul Toma ne acordă o anumită cunoaştere a lui Dumnezeu, acea cunoaştere pe care, în textul *Epistolei către romani* (I, 20 — *n.* /.), Sfîntul Pavcl o numeşte

cunoaşterea „celor nevăzute ale lui Dumnezeu" *(invisibilia Dei).* Dar trebuie văzut pînă unde se întinde. Mai întîi, dacă era vorba de o cunoaştere a lui Dumnezeu însuşi, Sfîntul Pavel nu ar fi spus *invisibilia* „cele nevăzute", ci *invisi-bile* „nevăzutul", căci Dumnezeu este unul, esenţa lui este una, aşa cum o văd preafericiţii, dar cum noi nu o vedem. Cuvîntul Sfintului Pavel nu invită, aşadar, nicidecum la slăbirea rigurozităţii sentinţei care ne interzice să cunoaştem esenţa divină. Aici, nici nu este vorba despre o astfel de cunoaştere. Singura pe care Sfîntul Pavel ne-o acordă este cea a celor nevăzute *(invisibilia),* adică a unei pluralităţi de puncte de vedere asupra lui Dumnezeu, sau de feluri de a-1 concepe *(rationes),* pe care le desemnăm prin nume preluate de la efectele lui şi pe care i le atribuim: „In acest fel, înţelegerea are în vedere unitatea esenţei divine sub raţiunile bunătăţii, înţelepciunii, virtuţii şi ale altora de acest gen, care nu sînt în Dumnezeu *(et huiusmodi, quae in Deo nou sunt* „şi altele de acest fel, care nu se află în Dumnezeu"). El le-a numit, aşadar, *invisibilia* ale lui Dumnezeu, pentru că ceea ce corespunde în Dumnezeu acestor nume, sau raţiuni, este unic şi nu este văzut de noi."[7']

Prin urmare, numai admiţînd că Sfintul Toma s-a contrazis în mod evident, putem să presupunem că, de fapt, cunoaşterea lui Dumnezeu pe care ne-o acordă că nu se referă în nici un fel la esenţa sa, adică la *esse.* Aceasta este într-adevăr situaţia, iar el însuşi nu a încetat să o repete. Orice efect al lui Dumnezeu este analog cauzei sale. Conceptul pe care ni-1 formăm despre acest efect nu poate în nici un caz să se transforme pentru noi în acel concept al lui Dumnezeu care ne lipseşte, dar putem să-i atribuim lui Dumnezeu, printr-o judecată afirmativă, numele care desemnează perfecţiunea corespunzătoare acestui efect. A proceda în

[2] *Cont. Gent.* I. 30. sfîrşitul capitolului.

"-' *In Epistolam ad Ronumos,* cap. 1. lect 6: ed. Parma, voi. XIII. p. 16. După Sfintul Toma, Sfîntul Pavel chiar spusese mai departe *el divinitas* mai degrabă decît *et deitas,* pentru că *divinitas* semnifică participarea la Dumnezeu, pe cînd *deitas* semnifică esenţa sa. Se constată de altfel în *Cont. Gent.* I. 36. sfîrşitul capitolului, faptul că expresia *bonitasâ est in deo* ..bunătatea sălăşluieşte în Dumnezeu" nu poate să fie acceptată decît ca un j fel de a vorbi.

acest fel nu înseamnă să-l considerăm pe Dumnezeu asemănător creaturii, ci înseamnă să ne bazăm pe certitudinea că, deoarece orice efect seamănă cu cauza sa, creatura de la care plecăm seamănă în mod cert cu Dumnezeu[74]. Tocmai de aceea îi atribuim lui Dumnezeu mai multe nume, cum sînt bun, inteligent sau înţelept; iar aceste nume nu sînt sinonime, căci fiecare desemnează conceptul nostru distinct despre o perfecţiune creată distinctă[75]. Totuşi, această multiplicitate de nume desemnează un obiect simplu, pentru că le atribuim pe toate aceluiaşi obiect pe calea judecăţii. Dacă ne gîndim la aceasta, vom constata în ce măsură natura însăşi a judecăţii îl predestinează să joace un astfel de rol. A judeca înseamnă întotdeauna a stabili o unitate printr-un act complex. în cazurile în care judecăţile noastre îl vizează pe Dumnezeu, fiecare afirmă identitatea unei anumite perfecţiuni cu *esse* divin însuşi. Iată de ce intelectul nostru „exprimă unitatea lucrului prin alcătuirea verbală, care este un semn al identităţii, atunci cînd el spune *Dumnezeu este bun* sau *Dumnezeu este bunătate,* astfel îneît ceea ce este diversitate în alcătuirea acestor termeni se poate atribui cunoştinţei intelectului, pe cînd unitatea este atribuită lucrului cunoscut"[76]. Ceea ce numeşte Sfintul Toma cunoaşterea noastră a lui Dumnezeu constă deci, în cele din urmă, în aptitudinea noastră de a forma propoziţii adevărate în ceea ce îl priveşte. Fără îndoială, fiecare dintre aceste propoziţii înseamnă de fapt predicarea aceluiaşi lucru despre el însuşi, dar intelectul poate face aceasta, raţio-p.înd ca şi cum subiectul propoziţiei sale ar fi un fel de substrat, la care predicatul s-ar adăuga ca o formă. Astfel, în propoziţia *Dumnezeu este bun* se vorbeşte ca şi cum Dumnezeu ar fi un subiect real, informat de bunătate. Şi aşa este, pentru că o judecată se compune din mai mulţi termeni. Dar să nu uităm, pe de altă parte, că nu este o simplă juxtapunere a acestor termeni, ci le este *compunerea,* termen pe care Sfintul Toma îl foloseşte aproape întotdeauna, nu în sensul pasiv de compus, ci în sensul activ de act de a compune. Or, efectuînd compunerea *{com-positio)* a termenilor în cadrul judecăţii, intelectul semnifică însăşi identitatea lor reală, pentru că funcţia proprie a judecăţii este de a o semnifica; *identitatem rei significa! intellectus per compositionem* „identitatea lucrului intelectul o semnifică prin compunere". Iar ceea ce este adevărat despre fiecare dintre judecăţile noastre în legătură cu Dumnezeu luate separat este la fel şi în ansamblul lor. Am mai spus că nu există două nume date lui Dumnezeu care să fie sinonime, căci intelectul nostru îl

[74] *Cont. Gent.* I. 29.

[75] *Cont. Gent.* I. 35. *Depotentia,* qu. VII, a. 6. ad *Resp.*

[76] *Cont. Gent.* 1, 36.

înţelege în feluri multiple, în conformitate cu felurile multiple, în care şi-1 reprezintă creaturile, dar, pentru că subiectul tuturor judecăţilor noastre despre Dumnezeu rămîne unul şi acelaşi, se poate spune că, şi aici, deşi intelectul nostru „îl cunoaşte pe Dumnezeu sub concepte diverse, el ştie totuşi că o realitate una şi aceeaşi corespunde tuturor conceptelor sale"[77]. Observăm în acest fel cum se întîlnesc, pe un plan superior, cele două interpretări, afirmativă şi negativă, care au fost propuse în legătură cu teologia naturală a Sfîntului Toma d'Aquino, căci ambele sînt adevărate în ordinea lor. Este adevărat că, după Sfîntul Toma, nici una dintre formele definite pe care fiecare dintre numele divine le semnifică nu există în Dumnezeu: *quodlibet enim istorum nominum significat aliqnam formam definitam, et sic non attribuuntur* „căci oricare dintre aceste nume semnifică o anumită formă şi, ca atare, ele nu îi sînt atribuite"[78]. Aşadar, nu se poate spune că bunătatea ca atare, inteligenţa ca atare, şi nici forţa ca atare există ca forme definite în fiinţa divină; ar fi însă la fel de inexact să spunem că nu afirmăm nimic pozitiv în legătură cu Dumnezeu atunci cînd afirmăm că el este bun, drept sau inteligent. Ceea ce afirmăm în fiecare dintre aceste cazuri este substanţa divină însăşi[79]. A spune *Dumnezeu este bun* nu înseamnă a spune pur şi simplu: *Dumnezeu nu este rău;* nu înseamnă nici chiar a spune pur şi simplu: *Dumnezeu este cauza bunătăţii;* sensul adevărat al acestei expresii este că „ceea ce numim bunătate în creaturi preexistă în Dumnezeu, şi asta într-un mod mai înalt. De aici nu rezultă, aşadar, că ţine de Dumnezeu să fie bun în calitate de cauză a bunătăţii, ci, mai degrabă, din contră, că deoarece este bun răspîndeşte bunătatea în lucruri"[80]. Nici o contradicţie nu opune aceste două teze, pentru simplul motiv că ele nu sînt decît faţa şi reversul unei singure doctrine, aceeaşi pe care Sfîntul Toma o sublinia cu atîta forţă în legătură cu actul divin de a fi. Ce ştim despre Dumnezeu? Ştim indubitabil că propoziţia „Dumnezeu există" este o propoziţie adevărată, dar nu ştim nimic ce înseamnă a exista pentru Dumnezeu, căci *est idem esse Dei quod est substantia, et sicut eius substan-*

[77] *Sum. theol.* I, 13, 12, ad *Resp.* [7S] *De potentia,* qu. 7, art. 5, ad 2[m].

[79] *Depotentia,* qu.7, art. 5, ad *Resp.* Utilizînd acest text pe care îşi sprijină J. Maritain propria interpretare *(Les degres <iu savoir,* pp. 832-834), trebuie să ne amintim teza exactă pe care o dezvoltă Sfîntul Toma: numele divine semnifică substanţa lui Dumnezeu, adică o desemnează ca fiind ceea ce semnifică aceste nume. Nu rezultă de aici că aceste denumiri ne-ar face să concepem ceea ce este substanţa lui Dumnezeu, deoarece le concepem pe fiecare dintre ele printr-un concept distinct, pe cînd substanţa divină este simpla unitate a faptului său de a exista.

[80] *Sum. theol.* I, 13, 2, ad *Resp.*

tia est ignota, ita et esse „acelaşi lucru este existenţa lui Dumnezeu, care reprezintă substanţa lui şi precum substanţa lui ne este necunoscută tot aşa ne este şi existenţa lui"[81]. Cînd e vorba de atribute divine, situaţia rămîne exact aceeaşi. După ce am demonstrat care sînt, noi nu cunoaştem mai mult ce este Dumnezeu. *Quid est Deus nescirhus* „ce este Dumnezeu — nu ştim"[82], repetă fără încetare Sfîntul Toma. Iluzia că el ar putea fi altfel ţine pur şi simplu de faptul că noi credem că ştim despre care *esse* e vorba cînd dovedim că Dumnezeu există. Cu atît mai mult credem că ştim despre care bunătate, despre care inteligenţă, despre care voinţă e vorba atunci cînd dovedim că Dumnezeu este bun, inteligent şi voitor. De fapt, mai mult nu ştim despre toate acestea, pentru că toate aceste nume semnifică substanţa divină, identică cu *esse* al lui Dumnezeu, şi necunoscută de noi ca el[83]. Totuşi, ne rămîne certitudinea că, aşa cum „Dumnezeu este" e o propoziţie adevărată, propoziţiile: „Dumnezeu este bun", „Dumnezeu este viaţă", „Dumnezeu este inteligent", şi altele de acelaşi gen, sînt, toate, propoziţii adevărate. Că Dumnezeu este ceea ce numim bunătate, viaţă şi voinţă — o ştim la fel de cert ca şi faptul că el este ceea ce noi numim fiinţă, dar conţinutul conceptual al acestor termeni nu se schimbă cînd îi aplicăm lui Dumnezeu. Toate aceste judecăţi adevărate orientează, aşadar, intelectul nostru spre un acelaşi pol, a cărui direcţie ne este cunoscută, dar pe care, pentru că este la

[81] *De potentia,* qu.VII, a. 2, ad l[m].

[82] *De potentia, loc cit.* ad ll[m].

[83] *Sum. theol.* I, 13, 2, ad *Sed contra.* — Părintele Sertillanges scrisese că *„Cel care este...* nu e decît un nume de creatură", iar J. Maritain califică această formulă drept „complet echivocă" *(Les degres du savoir,* p. 841). Să spunem, cel puţin, provocatoare, căci nu are alt neajuns decît de a presupune înţeleasă doctrina Sfîntului Toma. Cele trei cuvinte, „cel care este", sînt preluate din vorbirea comună: ele au fost create pentru a desemna cu totul altceva decît Dumnezeu; aşadar, *quantum ad modum significandi* „în ce priveşte modul de a semnifica", formula se aplică mai întîi creaturilor. Dimpotrivă, *ceea ce* semnifică formula *esse* însuşi convine mai întîi lui Dumnezeu, care este actul pur de a fi. J. Maritain reaminteşte această distincţie împotriva părintelui Sertillanges *(Sum. theol.* 1, 13, 3, ad *Resp.,* şi I, 13, 6, ad *Resp.),* pe cînd formula însăşi

a acestuia se întemeia pe ea. Dacă la prima punere de nume, numele pe care i le atribuim lui Dumnezeu sînt nume de creaturi, conceptele care le corespund în gîndire rămîn pînă la capăt concepte de creaturi. A spune că *id quod* „ceea ce", pe care nu-1 cunoaştem în creatură decît ca participare, îi aparţine lui Dumnezeu *per prius* „în primul rînd" sau prin drept de prioritate înseamnă a spune, în mod echivalent, că ceea ce este în Dumnezeu ne scapă. Pentru a evita „agnosticismul de definiţie", la care unii se resemnează cu greu cînd este vorba de Dumnezeu, refugiul trebuie căutat nu într-un concept mai mult sau mai puţin imperfect al esenţei divine, ci în judecăţile negative care, plecînd de la efectele multiple ale lui Dumnezeu, înconjoară, ca să zicem aşa, locul metafizic al unei esenţe pe care nu o putem concepe absolut deloc.

infinit, forţele noastre naturale nu ne permit să îl atingem. Căci nu înseamnă nicidecum sâ-1 atingem sporind numărul propoziţiilor care îl desemnează, dar nu înseamnă nici să vorbim în zadar, nici să muncim în zadar, pentru că înseamnă cel puţin să ne întoarcem înspre el.

III. — Perfecţiunile lui Dumnezeu

Printre perfecţiunile pe care le putem atribui lui Dumnezeu prin analogie cu creaturile, trei merită în special să ne reţină atenţia, căci ele constituie perfecţiunile cele mai înalte ale omului, el însuşi cel mai perfect dintre creaturile pâmînteşti; acestea sînt inteligenţa, voinţa şi viaţa. Antropomorfism — se va spune, fără îndoială. Dar, dacă trebuie să pornim de la efectele lui Dumnezeu, este mai înţelept să plecăm de la om mai degrabă decît de la piatră. Şi la ce risc ne expunem oare, con-cepîndu-1 pe Dumnezeu după imaginea omului într-o doctrină în care ştim dinainte că, indiferent de la care efect am pleca pentru a-1 concepe, conceptul nostru va rămînc infinit inferior obiectului său?

Inteligenţa lui Dumnezeu ar putea să se deducă de altfel nemijlocit din infinita lui perfecţiune. Pentru că într-adevăr îi atribuim creatorului toate cele care se întîlncsc în creatură, nu i-o putem refuza pe cea mai nobilă dintre toate, pe cea prin care o fiinţă poate să devină în oarecare măsură toate fiinţele. într-un cuvînt inteligenţa[84]. Dar este posibil să descoperim un motiv mai puternic şi luat din natura însăşi a fiinţei divine. Putem constata mai întîi că fiecare fiinţă este inteligentă în măsura în care e lipsită de materie[85]. Apoi putem admite că fiinţele cunoscătoare se deosebesc de fiinţele lipsite de cunoaştere prin aceea că acestea din urmă nu posedă decît forma lor proprie, pe cînd fiinţele cunoscătoare pot percepe şi forma celorlalte fiinţe. Cu alte cuvinte, facultatea de cunoaştere corespunde unei amplificări şi unei extensiuni a fiinţei în subiectul cunoscător; privarea de cunoaştere corespunde unei limitări mai stricte şi unei restricţii a fiinţei care e privată de aceasta. Este ceea ce exprimă cuvîntul lui Aristotcl: *anima est quodammodo omnia* „într-un anume fel sufletul le reprezintă pe toate". O formă va fi, aşadar, cu atît mai inteligentă cu cît va fi mai capabilă să devină, prin modalitatea sa de cunoaştere, un număr mai însemnat de alte forme; or, numai materia ar putea restrînge şi limita această extensie a formei, şi tocmai de aceea putem să spunem că cu cîî formele sînt mai imateriale,

Cont. Cent. I. 44. *Ibid.*. ad *Ex hac.*

cu atît ele se apropie de un fel de infinitate. Prin urmare, este evident că imaterialitatea unei fiinţe este cea care îi conferă cunoaşterea, şi că gradul de cunoaştere depinde de gradul de imaterialitate. O rapidă inducţie ne va convinge de acest fapt. Plantele sînt într-adevăr lipsite de cunoaştere din cauza materialităţii lor. Simţul,sdirnpotrivâ, este deja dotat cu cunoaştere pentru că primeşte speciile sensibile private de materie. Intelectul este capabil de un grad mai mare de cunoaştere, fiind mult mai separat de materie. De aceea obiectul său propriu este universalul, şi nu singularul, pentru că materia e cea care este principiul de indi-viduaţie. Ajungem în fine la Dumnezeu, despre care s-a demonstrat mai înainte că este complet imaterial; prin urmare, este şi inteligent într-un mod la fel de superior: *cum Dens sil in summo immaterialitalis, sequi-tur quod ipse sil in summo cognitionis* „de vreme ce Dumnezeu se află pe treapta cea mai înaltă a imaterialităţii, rezultă că totul se află pe treapta cea mai înaltă a cunoaşterii"[86].

Alăturînd această concluzie la aceea după care Dumnezeu este fiinţa sa, descoperim că inteligenţa lui Dumnezeu se confundă cu actul său de a exista. într-adevăr, a-1 cunoaşte este actul fiinţei inteligente. Or, actul unei fiinţe poate trece într-o fiinţă exterioară lui; actul de a încălzi, de exemplu, trece de la ceea ce încălzeşte în ceea ce este încălzit. Dar anumite acte, dimpotrivă, rămîn imanente subiectului lor. iar actul de a cunoaşte este unul dintre acestea. Inteligibilul nu resimte nimic din faptul că o inteligenţă îl percepe, dar el se produce atunci cînd inteligenţa îşi dobîndeşte actul şi perfecţiunea. Aşadar, cînd Dumnezeu cunoaşte, actul său de inteligenţă îi rămîne imanent; dar noi ştim că tot ceea

ce este în Dumnezeu este esenţa divină. Inteligenţa lui Dumnezeu se confundă, prin urmare, cu esenţa divină, şi în consecinţă cu actul său divin de a exista, care este însuşi Dumnezeu; căci Dumnezeu este identitatea dintre esenţa sa şi actul său de a exista, aşa cum a fost demonstrat[87].
Prin aceasta, mai vedem că Dumnezeu se înţelege perfect pe sine însuşi, deoarece, dacă este suprema Inteligenţă, aşa cum s-a văzut mai înainte, el este şi supremul Inteligibil. într-adevăr, un lucru material nu poate deveni inteligibil decît atunci cînd e separat de materie şi de condiţiile sale materiale prin lumina intelectului agent. în consecinţă, putem spune despre intcligibilitatea lucrurilor ceea ce spuneam despre gradul lor de cunoaştere: aceasta creşte o dată cu imaterialitatea lor. Sau, cu alte cuvinte, imaterialul este, ca atare şi prin natura sa, inteligibil. Pe de altă parte, orice inteligibil este perceput în măsura în care este unu

*<' *Sum. theol.* I. 14, 1. ad *Rcsp. De verii.,* qu.II, art. 1, ad *Resp.* s" *Cont. Gent.* 1. 45.

în act cu fiinţa inteligentă; or, inteligenţa lui Dumnezeu se confundă cu esenţa sa, iar inteligibilitatea i se confundă de asemenea cu esenţa; aşadar, inteligenţa este una în act cu inteligibilul şi, în consecinţă, Dumnezeu — în care gradul cel mai înalt de cunoaştere şi gradul cel mai înalt al cognoscibilului se întîlnesc — se înţelege în mod perfect pe sine însuşi[88]. Să mergem mai departe: singurul obiect pe care Dumnezeu îl cunoaşte prin sine şi într-un mod nemijlocit este el însuşi, într-adevăr, este clar că, pentru a cunoaşte nemijlocit prin sine un alt obiect decît sine însuşi, Dumnezeu ar trebui în mod necesar să se abată de la obiectul său nemijlocit, care este el însuşi, pentru a se îndrepta spre un alt obiect. Dar acest alt obiect nu ar putea să fie decît inferior primului; aşadar, ştiinţa divină şi-ar pierde atunci din perfecţiune, iar acest lucru este imposibil[89].
Dumnezeu se cunoaşte perfect pe sine însuşi şi nu se cunoaşte nemijlocit decît pe sine; asta nu înseamnă că el nu cunoaşte nimic altceva decît pe sine însuşi. O astfel de concluzie ar fi, dimpotrivă, în contradicţie cu ceea ce ştim despre inteligenţa divină. Să plecăm de la principiul după care Dumnezeu se cunoaşte perfect pe sine — principiu de altfel evident în afara oricărei demonstraţii, pentru că inteligenţa lui Dumnezeu este fiinţa sa, iar fiinţa sa este perfectă; — este evident, pe de altă parte, că, pentru a cunoaşte perfect un lucru, trebuie să-i cunoaştem perfect puterea, iar pentru a-i cunoaşte perfect puterea, trebuie cunoscute efectele pînă la care se întinde această putere. Dar puterea divină se întinde la alte lucruri decît Dumnezeu însuşi, pentru că el este prima cauză eficientă a tuturor fiinţelor; e, aşadar, necesar ca Dumnezeu cunoscîn-du-se pe sine, să cunoască şi toate celelalte lucruri. Iar consecinţa va deveni şi mai evidentă dacă adăugăm la cele precedente că inteligenţa lui Dumnezeu, cauză primă, se confundă cu fiinţa sa. De unde rezultă că toate efectele ce preexistă în Dumnezeu, ca în cauza lor primă, se găsesc mai întîi în inteligenţa sa, şi totul există în el sub forma sa inteligibilă[90]. Acest adevăr de importanţă capitală cere anumite precizări.
Trebuie să notăm mai întîi că, extinzînd cunoaşterea divină la toate lucrurile, nu o facem dependentă de nici un obiect. Dumnezeu se vede pe sine însuşi în sine însuşi, căci el se vede pe sine însuşi prin esenţa sa. în ce priveşte celelalte lucruri, dimpotrivă, el nu le vede în ele însele, ci în sine însuşi, esenţa sa conţinînd în sine arhetipul a tot ceea ce nu este el însuşi. în Dumnezeu, cunoaşterea nu-şi conţine deci specificarea

[88] *De verit.,* qu. II, art. 2, ad *Resp. Cont. Gent.* I, 47. *Sum. theol.* I, 14, 3, ad *Resp.*
[89] *Cont. Gent.* I, 48.
[90] *Sum. theol.* I, 14, 5, ad *Resp.*

a nimic altceva decît a esenţei înseşi a lui Dumnezeu[91]. Căci adevărata dificultate nu este aici; ea constă mai degrabă în a determina sub ce aspect vede Dumnezeu lucrurile. Cunoaşterea pe care o are despre ele e oare generală sau particulară, este limitată la real sau se întinde şi la posibil, trebuie, în fine, să-i subordonăm şi viitorii contingenţi? Acestea sînt aspectele litigioase la care se cuvine să luăm parte cu atît mai mult, cu cît ele au furnizat materie erorilor averroiste cele mai grave.
S-a susţinut, într-adevăr, că Dumnezeu cunoaşte lucrurile cu o cunoaştere generală, adică în calitate de fiinţe, şi nu cu o cunoaştere distinctă, ca alcătuind o pluralitate de obiecte dotate, fiecare, cu o realitate proprie. O astfel de doctrină este evident incompatibilă cu absoluta perfecţiune a cunoaşterii divine. Natura proprie a fiecărui lucru constă într-un anumit mod de participare la perfecţiunea esenţei divine. Dumnezeu nu s-ar cunoaşte pe sine, dacă nu ar cunoaşte distinct toate modurile sub care propria lui perfecţiune e participabilă. Şi nu ar cunoaşte nici măcar într-un mod perfect natura fiinţei dacă nu ar

cunoaşte distinct toate modurile posibile de fiinţă[92]. Cunoaşterea pe care Dumnezeu o are despre lucruri este, prin urmare, o cunoaştere proprie şi determinată[93].
Se cuvine oare să spunem că această cunoaştere coboară pînă la singular? Acest lucru a fost contestat, şi nu fără unele motive aparente, într-adevăr, cunoaşterea unui lucru se reduce la cunoaşterea principiilor constitutive ale acelui lucru. Or, orice esenţă singulară e constituită dintr-o materie determinată şi o formă individuată în acea materie. Cunoaşterea singularului ca atare presupune, aşadar, cunoaşterea materiei ca atare. Dar vedem că în om singurele facultăţi care ar putea percepe materialul şi singularul sînt imaginaţia şi simţurile, sau alte facultăţi care seamănă cu precedentele prin aceea că ele se folosesc deopotrivă de organe materiale. Intelectul, dimpotrivă, este o facultate imaterială, al cărei obiect propriu este generalul. Dar intelectul divin este mult mai imaterial decît intelectul uman; cunoaşterea lui trebuie, aşadar, să se îndepărteze şi mai mult decît cunoaşterea intelectuală umană de orice obiect particular[94].
Principiile acestei argumentări se întorc împotriva concluziei pe care vrem s-o obţinem. într-adevăr, ele ne permit să afirmăm că acela care cunoaşte o materie determinată şi forma individuată din acea materie

[91] *Sum. theol.* I, 14, 5, ad 2[m] şi 3[m].
[92] *Cont. Gent.* I, 50. *Sum. theol.* I, 14, 6, ad *Resp.*
[93] *De verit.,* qu.II, art. 4.
[94] *Cont. Gent.* I, 63, l[a] obi.

cunoaşte obiectul singular pe care această formă şi această materie îl constituie. Dar cunoaşterea divină se întinde la forme, la accidentele individuale şi la materia fiecărei fiinţe. întrucît inteligenţa i se confundă cu esenţa, Dumnezeu cunoaşte inevitabil tot ceea ce este, într-un fel oarecare, în esenţa sa. Or, tot ceea ce posedă fiinţa, în orice fel şi în orice grad ar fi, se află în esenţa divină ca în originea sa primă, pentru că esenţa sa este actul de a fi; dar materia este un anumit fel de a fi, pentru că este fiinţa în potentă, accidentul este de asemenea un anumit fel de a fi, pentru că este *ens in alio* „existent în altul"; materia şi accidentele intră, aşadar, ca şi forma, sub esenţa şi, în consecinţă, sub cunoaşterea lui Dumnezeu. E ca şi cum am spune că nu i se poate refuza cunoaşterea singularelor[95]. Prin aceasta, Sfîntul Toma lua în mod deschis poziţie împotriva averroismului timpului său. Un Sigcr de Brabant, de exemplu[96], interpretînd doctrina lui Aristotel asupra raporturilor lui Dumnezeu cu lumea în sensul său cel mai strict, nu vedea în Dumnezeu decît cauza finală a universului. După ci, Dumnezeu nu este cauza eficientă a fiinţelor fizice nici în materia, nici în forma lor, şi, pentru că nu le era cauza, ci nu trebuia nici să le administreze în mod providenţial, şi nici măcar să le cunoască. Tocmai negarea cauzalităţii divine îi conducea, aşadar, pe averroişti să-i refuze lui Dumnezeu cunoaşterea singularelor; şi tocmai afirmarea universalei cauzalităţi dumnezeieşti îl va conduce pe Sfintul Toma să i-o atribuie. *Esse* însuşi, Dumnezeul Sfintului Toma este *(ens)* pe care îl cunoaşte în totalitate.
Dumnezeu cunoaşte, aşadar, toate fiinţele reale, nu doar ca distincte unele de altele, dar mai ales în individualitatea lor, cu accidentele şi materia care le fac singulare. Dar cunoaşte el oare şi posibilele? Nu ne-am putea îndoi de acest lucru în mod raţional. Ceea ce nu există actual, dar poate exista, este cel puţin o existenţă virtuală, şi se distinge prin acest fapt de neantul absolut. Or, a fost demonstrat că, pentru că este Actul de a fi. Dumnezeu cunoaşte tot ceea ce există, de orice gen de existenţă ar fi; Dumnezeu cunoaşte, prin urmare, posibilele. Cînd e vorba de posibile care, deşi nu există actual, au existat sau vor exista, spunem că Dumnezeu le cunoaşte pentru că are ştiinţa viziunii. Cînd e vorba de posibile care ar putea fi realizate, dar care nu sînt, nu au fost şi nu vor fi vreodată, spunem că Dumnezeu le ştie pur şi simplu prin inteligenţă. Dar în nici un caz posibilele nu scapă înţelegerii intelectuale perfecte a lui Dumnezeu[97].

f

[115] *Cont. Gent.* I, 65. *Sum. theol.* I, 14. 11, ac! *Resp. —De verit.,* qu.Il, art. 5, ad *Resp.* "" Vezi MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle,* I, p. 168: II. p. 76.
[97] *Sum. theol* I. 14, 9, ad *Resp.*

Concluzia noastră se întinde de altfel la acea clasă ca atare de posibile despre care nu am putea să spunem dacă trebuie sau nu să se realizeze şi pe care o numim viitorii contingenţi. într-adevăr, putem

analiza un viitor contingent în două feluri: în el însuşi şi realizat'sîn mod actual, sau în cauza sa şi posibil să se realizeze. De exemplu, Socrate poate să fie aşezat sau în picioare; dacă îl văd pe Socrate'aşezat, văd acest contingent prezent în mod actual şi realizat; dar dacă văd în conceptul de Socrate că el poate să se aşeze sau nu, după cum va dori, văd contingentul sub forma unui viitor încă nedeterminat. în primul caz, există motiv pentru o cunoaştere sigură; în al doilea caz, nu e posibilă nici o certitudine. Aşadar, cel care nu cunoaşte efectul contingent decît în cauza sa nu are decît o cunoaştere conjecturală a acestuia. Dumnezeu cunoaşte însă toţi viitorii contingenţi, simultan în cauzele lor şi în ei înşişi ca realizaţi în mod actual. într-adevăr, deşi viitorii contingenţi se realizează succesiv. Dumnezeu nu cunoaşte viitorii contingenţi succesiv. Am stabilit că Dumnezeu este situat în afara timpului; cunoaşterea lui, ca şi fiinţa lui, se judecă în termeni de veşnicie; or, veşnicia, ce există absolut simultan, cuprinde într-un imobil prezent timpul în întregul lui. Aşadar, Dumnezeu cunoaşte viitorii contingenţi ca actual prezenţi şi realizaţi[98], cunoaşterea necesară pe care o are despre ele nu le scade acestora caracterul de contingenţă[99]. Şi prin acest aspect, Sfîntul Toma se îndepărtează de averroism şi chiar de aristotelismul cel mai autentic[100]. După Avcrroes şi Aristotel, un viitor contingent are drept caracter esenţial faptul că poate să se producă sau poate să nu se producă; nu se concepe, aşadar, ca aceasta să poată fi obiect al cunoaşterii pentru cineva şi, îndată ce un contingent e cunoscut ca adevărat, el încetează să fie contingent pentru a deveni imediat necesar. Doar că Aristotel nu-l înţelesese pe Dumnezeu ca actul pur de a exista, cauză eficientă a oricărei existenţe. în gradul cel mai înalt necesară în ca însăşi, Gîndirea divină ce domina lumea lui Aristotel nu gîndea nimic care să nu fie necesar; ea nu era nici creatoare, nici providenţă; pe scurt, ea nu era pentru univers cauza ce-l face să existe.

După ce am determinat în ce sens se cuvine să-i atribuim lui Dumnezeu inteligenţa, ne rămîne să determinăm în ce sens trebuie să-i atribuim voinţa. Din ceea ce Dumnezeu cunoaşte putem într-adevăr să conchidem că el vrea; căci binele în calitate de cunoscut constituie obiectul propriu al voinţei, astfel îneît trebuie cu necesitate ca, de cum

[98] *Sum. theol.* I. 14. 13. ad *Resp. Cont. Cent.* I. 67. *De verii..* qu.Il. art. 12. ad *Resp.* [99] *Sum. theol.* I. 14. 13. ad 1m. [100] MANDONNET. *op. cit.,* voi. I. pp. 164 167; voi. II, pp. 122-124.

se află în situaţia de a fi cunoscut, binele să fie de asemenea voit. De unde rezultă că fiinţa ce cunoaşte binele este, prin chiar acest fapt, dotată cu voinţă. Or, Dumnezeu cunoaşte lucrurile bune. Pentru că el este, într-adevăr, perfect inteligent, aşa cum s-a demonstrat mai înainte, el cunoaşte fiinţa simultan sub raţiunea sa de a fi şi sub raţiunea binelui. Voinţa lui Dumnezeu se exprimă, aşadar, doar prin cunoaştere[101]. Dar această consecinţă nu e valabilă doar pentru Dumnezeu, ci şi pentru orice fiinţă inteligentă. Căci fiecare fiinţă se găseşte în ce priveşte forma sa naturală într-un raport ce o determină ca, atunci cînd nu o posedă, să tindă spre ea, iar, cînd o posedă, să se instaleze în ea. Or, forma naturală a inteligenţei este inteligibilul. Orice fiinţă inteligentă tinde, aşadar, spre forma ei inteligibilă cînd nu o posedă şi se instalează în ea cînd o posedă. Dar această tendinţă şi această instalare mulţumită ţin de voinţă; putem, prin urmare, conchide că în orice fiinţă inteligentă trebuie să fie prezentă şi voinţa. Or, Dumnezeu posedă inteligenţa, posedă deci şi voinţă[102]. Dar, pe de altă parte, ştim că inteligenţa lui Dumnezeu e identică cu actul său de a fi; apoi, aşadar, vrînd în măsura în care este inteligent, voinţa trebuie să-i fie de asemenea identică cu actul său de a fi. La fel cum, în consecinţă, cunoaşterea lui Dumnezeu este actul său de a fi, actul lui de voinţă este actul său de a exista[103]. Şi astfel voinţa, nu mai mult decît inteligenţa, nu introduce în Dumnezeu nici un fel de compunere.

Din acest principiu, vom constata că rezultă consecinţe paralele cu cele pe care le-am dedus mai înainte vizînd inteligenţa lui Dumnezeu. Prima este că esenţa divină constituie obiectul prim şi principal al voinţei lui Dumnezeu. Obiectul voinţei, după cum am spus, este binele perceput de intelect. Or, ceea ce intelectul divin percepe nemijlocit şi prin sine nu este altceva decît esenţa divină, aşa cum am arătat. Esenţa divină este, aşadar, obiectul prim şi principal al voinţei divine[104]. Prin aceasta reconfirmăm certitudinea prin care am socotit că Dumnezeu nu depinde de nimic care să-i fie exterior. Dar de aici nu rezultă că Dumnezeu nu ar vrea nimic altceva decît pe sine. Voinţa decurge într-adevăr din inteligenţă. Or, obiectul nemijlocit al inteligenţei divine este Dumnezeu; dar noi ştim că Dumnezeu, cunoscîndu-se pe sine, cunoaşte toate lucrurile celelalte. De asemenea, Dumnezeu se vrea pe sine însuşi în calitate de

[101] *Cont. Gent.* I, 72.

[102] *Sum. theol.* I, 19, 1, ad *Resp;* Cf. *De verit,* qu. XXIII, art. 1, ad *Resp.*
[103] *Sum. theol.* I, 19, 1. *Cont. Gent.* I, 73.
[104] *Cont. Gent.* I, 74. Această concluzie rezultă de altfel nemijlocit din **principiul** după care în Dumnezeu *suum esse est suum velle* „existenţa sa înseamnă voinţa sa": *loc. cit.,* ad *Praeterea, principale voii turn.*

obiect nemijlocit şi, voindu-se pe sine, vrea toate celelalte lucruri[105]. Dar putem să stabilim aceeaşi concluzie asupra unui principiu mai profund şi care ne conduce pînă la descoperirea sursei activităţii creatoare a lui Dumnezeu. într-adevăr, orice fiinţă naturală nu doar că are în ce priveşte binele său înclinaţia care o face să tindă spre el cînd nu-l posedă, sau care o face să se instaleze în el cînd îl posedă; orice fiinţă înclină şi să răspîndească, atît cît îi este cu putinţă, şi să-şi difuzeze binele propriu în celelalte fiinţe. Iată de ce orice fiinţă înzestrată cu voinţă tinde în mod natural să comunice celorlalţi binele pe care îl posedă. Iar această tendinţă este eminamente caracteristică voinţei divine, din care ştim că derivă, prin asemănare, orice perfecţiune. în consecinţă, dacă fiinţele naturale comunică celorlalte binele lor propriu în măsura în care posedă vreo perfecţiune, cu atît mai mult este propriu voinţei divine să-şi comunice altor fiinţe perfecţiunea, prin asemănare şi în măsura în care aceasta este comunicabilă. Astfel, Dumnezeu vrea, aşadar, să existe el însuşi şi vrea să existe şi celelalte lucruri, dar el se vrea pe sine însuşi drept scop, iar pe celelalte lucruri nu le vrea decît în raport cu scopul lor, adică în măsura în care este convenabil ca alte fiinţe să participe la bunătatea divină[106]. • Situîndu-se în perspectiva care tocmai a fost definită, remarcăm nemijlocit că voinţa divină se întinde la toate categoriile de bine particular, aşa cum inteligenţa divină se întinde la toate fiinţele particulare. Nu este necesar, pentru a menţine intactă simplitatea lui Dumnezeu, să admitem că el nu vrea celelalte categorii de bine decît în general, adică în măsura în care vrea să fie principiul tuturor categoriile de bine ce rezultă din el. Nimic nu împiedică simplitatea divină să fie principiul unei mulţimi de categorii de bine participante, nici, în consecinţă, ca Dumnezeu să rămînă simplu voind cutare sau cutare bine particular. Pe de altă parte, ştim că Dumnezeu trebuie să vrea aceste categorii de bine particulare, îndată ce binele este cunoscut prin inteligenţă, el se află, chiar prin acest fapt, în situaţia de a fi voit. Or, Dumnezeu cunoaşte categoriile de bine particulare, aşa cum s-a demonstrat anterior, voinţa sa se întinde, aşadar, pînă la categoriile de bine particulare[107]. Ea se întinde chiar şi la simple posibile. într-adevăr, pentru că Dumnezeu cunoaşte posibilele, inclusiv viitoarele contingenţe, în natura lor proprie, el le vrea de asemenea cu natura lor proprie. Or, natura lor proprie constă în aceea că, la un moment determinat din timp, ele se vor realiza sau nu se vor realiza; aşadar, Dumnezeu le vrea în acest fel, şi nu doar ca existînd
[105] *Cont. Gent.* I, 75.
[106] *Sum. theol.* I, 19, 2, *ad Resp.*
[107] *Cont. Gent.* I, 79.

i

veşnic în inteligenţa divină. Acest lucru nu înseamnă de altfel că voin-du-le în natura lor. Dumnezeu le creează. Căci, actul de voinţă este o acţiune care se desăvîrşeşte în interiorul celui care vrea: Dumnezeu, voind creaturile temporale, nu le conferă, aşadar, prin aceasta existenţă. Această existenţă nu le va aparţine decît în virtutea acţiunilor divine al căror capăt este un efect exterior lui Dumnezeu însuşi, adică acţiunile de a produce, de a crea şi de a guverna[108].
Am stabilit care sînt obiectele voinţei divine; să vedem acum care sînt modalităţile în care se exercită aceasta. Dar, mai întîi, există oare lucruri pe care Dumnezeu să nu poată să le voiască? La această întrebare trebuie să răspundem: da. Dar această afirmaţie trebuie să fie numai-decît limitată. Singurele lucruri pe care Dumnezeu nu poate să le vrea sînt exact cele care, în fond, nu sînt lucruri; adică toate cele care închid în ele însele vreo contradicţie. De exemplu, Dumnezeu nu poate să vrea ca un om să fie un măgar, căci nu poate să vrea ca o fiinţă să fie, în acelaşi timp, raţională şi lipsită de raţiune. A voi ca un acelaşi lucai să fie, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, el însuşi şi contrariul său în-' seamnă a voi ca el să fie şi, în acelaşi timp, să nu fie; înseamnă, aşadar, a voi ceea ce este, de la sine, contradictoriu şi imposibil. Să ne reamintim de altfel raţiunea pentru care Dumnezeu vrea lucrurile. El nu le vrea. după cum am spus, decît în măsura în care participă la asemănarea sa. Dar prima condiţie

pe care trebuie s-o îndeplinească lucrurile pentru a se asemăna cu Dumnezeu este de a fi, deoarece Dumnezeu este Fiinţa primă, sursa oricărei fiinţe. Dumnezeu nu ar avea. aşadar, nici un motiv să vrea ceea ce ar fi incompatibil cu natura fiinţei. Or, a admite contradictoriul înseamnă a admite o fiinţă care se distruge pe sine însăşi; înseamnă a admite în acelaşi timp fiinţa şi nefiinţa. Prin urmare, Dumnezeu nu poate să vrea contradictoriul'[09], şi aceasta este şi singura limită pe care se cuvine s-o atribuim atotputernicei sale voinţe.

Să examinăm acum ce poate Dumnezeu să vrea. adică tot ceea ce, la un grad oarecare, merită numele de fiinţă. Dacă e vorba de fiinţa divină însăşi, considerată în infinita ei perfecţiune şi în suprema ei bunătate, trebuie să spunem că Dumnezeu vrea cu necesitate această fiinţă şi această bunătate, şi că nu ar putea să vrea ceea ce le este contrar. într-adevăr, a fost demonstrat mai înainte că Dumnezeu îşi vrea fiinţa şi bunătatea cu titlu de obiect principal, şi drept motivul pe care îl are de a vrea lucrurile celelalte. în consecinţă, în tot ceea ce vrea, Dumnezeu îşi vrea fiinţa şi bunătatea. Dar, pe de altă parte, este imposibil ca

'»>■ *Ibld.*

[109] *Cont. Gen:.* 84.

Dumnezeu să nu voiască ceva cu o voinţă actuală, căci atunci nu ar avea voinţa decît numai în potentă, iar acest lucru e imposibil, deoarece voinţa sa este actul său de a fi. Prin urmare, Dumnezeu voieşte, aşadar, cu necesitate, şi-şi vrea cu necesitate propriul său act de a exista şi propria bunătate"[0]. Dar nu la fel se întîmplă în ce priveşte celelalte lucruri. Dumnezeu nu le vrea decît în măsura în care ele se raportează la propria sa bunătate ca la scopul lor. Or, cînd vrem un anumit scop, nu vrem cu necesitate lucrurile care se raportează la el, mai puţin atunci cînd natura lor este astfel îneît ar fi imposibil să renunţăm la ele pentru a atinge acel scop. De exemplu, dacă vrem să ne păstrăm viaţa, vrem cu necesitate să ne hrănim, iar, dacă vrem să trecem marea, sîntem constrînşi să vrem un vapor. Dar nu sîntem obligaţi să vrem ceva fără de care ne putem atinge scopul; dacă, de exemplu, vrem să ne plimbăm, nimic nu ne obligă să vrem un cal, deoarece putem să ne plimbăm pe jos. Şi la fel se întîmplă în toate cazurile. Or, bunătatea lui Dumnezeu este perfectă; nimic din ceea ce poate exista în afara acesteia nu sporeşte cu nimic perfecţiunea ei; iată de ce Dumnezeu, care se vrea cu necesitate pe sine însuşi, nu este constrîns în nici un fel să vrea ceva din exterior[111]. Este adevărat că, dacă Dumnezeu vrea alte lucruri, el nu poate să nu le vrea, deoarece voinţa lui este imuabilă. Dar această necesitate pur ipotetică nu introduce în el nici o necesitate veritabilă şi absolută, adică nici o constrîngere[112].

în fine, s-ar putea obiecta că, dacă Dumnezeu vrea celelalte lucruri cu o voinţă liberă de orice constrîngere, el nu le voieşte cu toate acestea fără motiv, pentru că le voieşte în vederea scopului lor care este propria sa bunătate. Vom spune oare, aşadar, că voinţa divină rămîne liberă să vrea lucrurile, dar că, dacă Dumnezeu le vrea, ne este permis să atribuim o cauză a acestei voinţe? Ar fi greşit să spunem acest lucru, căci adevărul este că în nici un fel voinţa divină nu are cauză. De altfel, vom înţelege uşor acest lucru dacă ne vom reaminti că voinţa rezultă din intelect şi că toate cauzele datorită cărora o fiinţă dotată cu voinţă vrea sînt de acelaşi ordin cu cele datorită cărora o fiinţă inteligentă cunoaşte. In ce priveşte cunoaşterea, lucrurile se petrec astfel, îneît, dacă un intelect înţelege separat principiul şi concluzia, înţelegerea pe care o are despre principiu este cauza ştiinţei pe care o dobîndeşte din concluzie; dar dacă acest intelect ar vedea concluzia în sînul principiului însuşi, percepîndu-le astfel pe ambele printr-o intuiţie unică, atunci cunoaşterea concluziei nu ar fi cauzată în el prin înţelegerea principiilor, căci nimic nu-şi este

[110] *Ibid.,* 80.

[111] *Suni. theol.* I, 19. 3, ad *Resp.; Cont. Gent.* I, 81 şi 82.

[112] *Cont. Gent.* I, 83.

propria sa cauză, dar, cu toate acestea, ar înţelege că principiile sînt cauzele concluziei. La fel se întîmplă în ce priveşte voinţa; aici scopul este faţă de mijloace aşa cum, în procesul de înţelegere, principiile sînt faţă de concluzie. Aşadar, dacă cineva ar voi, printr-un anumit act, scopul şi, printr-un alt act, mijloacele relative la acest scop, actul prin care el ar voi scopul ar fi cauza celui prin care el ar voi mijloacele. Dar dacă ar voi, printr-un act unic, scopul şi mijloacele, nu s-ar mai putea spune la fel,

deoarece acest lucru ar însemna să admitem acelaşi act ca fiindu-şi propria cauză. Şi, cu toate acestea, ar fi adevărat să spunem că această voinţă vrea să ordoneze mijloacele în vederea scopului lor. Or, la fel cum, printr-un unic act, Dumnezeu cunoaşte toate lucrurile în esenţa sa, el vrea printr-un unic act toate lucrurile în bunătatea sa. Deci, la fel cum în Dumnezeu cunoaşterea pe care o are despre cauză nu este cauza cunoaşterii pe care o are despre efect, şi cum, cu toate acestea, el cunoaşte efectul în cauza sa, la fel voinţa pe care o are în ce priveşte scopul nu este cauza pentru care el vrea mijloacele, şi totuşi el vrea mijloacele ca ordonate în vederea scopului lor. Vrea, aşadar, ca aceasta să fie din cauza celeilalte; dar nu înseamnă că el vrea pe aceea din cauza acesteia[113].

A spune că Dumnezeu vrea binele înseamnă a spune că el îl iubeşte, căci iubirea nu este altceva decît mişcarea primă a voinţei în tendinţa sa spre bine. Atribuindu-i lui Dumnezeu iubirea, noi nu trebuie de altfel să ni-1 imaginăm ca afectat de o pasiune, sau tendinţă, care s-ar distinge de voinţa sa şi l-ar afecta. Iubirea divină nu este dccît voinţa dumnezeiască a binelui, şi, cum această voinţă nu este decît *esse* al lui Dumnezeu, iubirea divină nu este, la rîndul ei, decît acelaşi *esse.* Aceasta este de altfel învăţătura Scripturii: *Dens caritas est* „Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4, 8). Şi aici, teologia naturală şi teologia revelată se întîlnesc pe planul existenţei[114], aşa cum o putem arăta punct cu punct analizînd obiectul iubirii divine. Totuşi voinţa lui Dumnezeu e cauza tuturor lucrurilor. Cauză a faptului că *lucrurile sînt,* voinţa divină este, aşadar, cauză a *ceea ce ele sînt;* or, Dumnezeu nu a voit ca ele să fie, ci ca ele să fie ceea ce sînt, decît pentru că sînt bune în măsura în care sînt. A spune că voinţa lui Dumnezeu este cauză a tuturor lucrurilor înseamnă, aşadar, a spune că Dumnezeu iubeşte toate lucrurile, după cum ne arată raţiunea şi după cum ne învaţă Scriptura: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti* „pentru că iubeşti toate cîte sînt şi nimic nu urăşti dintre cele ce ai făcut" (înţel., XI, 24).

Să remarcăm de altfel că simplitatea divină nu este cu nimic divizată de multiplicitatea obiectelor iubirii dumnezeieşti. Nu trebuie să ne repre-

zentăm bunătatea lucrurilor ca provocîndu-1 pe Dumnezeu să le iubească. Bunătatea lucrurilor, el e cel care le-o infuzează şi care o creează. A-şi iubi creaturile înseamnă întotdeauna pentru Dumnezeu a se iubi pe sine însuşi, prin actul simplu prin care el se vrea şi care este identic cu actul său de a exista[115]. Astfel, Dumnezeu iubeşte iubindu-se-pe sine şi, cum orice fiinţă are tot atîta bine cîtă fiinţă are, Dumnezeu iubeşte fiecare fiinţă proporţional cu propriul său grad de perfecţiune. A iubi un lucru mai mult decît pe un altul înseamnă pentru el a-1 voi mai bun decît pe altul[116]. A prefera un lucru altuia înseamnă a voi, ca şi el, ca lucrurile cele mai bune să fie într-adevăr mai bune decît altele[117]. Pe scurt, înseamnă a voi ca acestea să fie exact ceea ce sînt.

Inteligent şi liber, Dumnezeu este de asemenea un Dumnezeu viu. Mai întîi, este în acest fel chiar datorită faptului că posedă inteligenţă şi voinţă, căci nimeni nu poate cunoaşte şi nici nu poate voi fără să trăiască; este însă în acest fel şi pentru o raţiune mult mai directă şi mai profundă, ce rezultă din noţiunea însăşi de viaţă. Din diversitatea fiinţelor, cele cărora li se atribuie viaţă sînt cele care conţin un principiu intern al mişcării. Lucrul acesta e atît de adevărat, încît îl extindem spontan şi la fiinţele neînsufleţite cu condiţia să prezinte o aparenţă de mişcare spontană: apa care ţîşneşte dintr-un izvor este pentru noi apă vie, în opoziţie cu apa moartă a unui rezervor sau a unui iaz. Or, a cunoaşte şi a dori fac parte din acţiunile al căror principiu e lăuntric fiinţei care le realizează şi, cînd e vorba de Dumnezeu, este cu mult mai evident că astfel de acte se nasc din adîncul său cel mai intim, pentru că, fiind cauză primă, el este prin excelenţă cauza propriilor sale operaţii[118]. Astfel, Dumnezeu ne apare ca sursă vie de putere ale cărui acte ţîşnesc veşnic din fiinţa sa, ori, mai exact, a cărui lucrare se confundă pînă la identificare cu însuşi actul său de a exista. într-adevăr, ceea ce desemnăm prin termenul de viaţă este, pentru o fiinţă, faptul însuşi de a trăi, dar considerat sub o formă abstractă; la fel cum termenul fugă este un simplu euvînt pentru a desemna actul concret de a fugi; şi chiar mai mult, pentru că viaţa unei fiinţe este însuşi acel fapt care o face să existe. Dacă este vorba despre Dumnezeu, concluzia se impune într-un sens absolut, pentru că el nu este numai viaţa lui proprie, aşa cum fiinţele particulare sînt cele care au primit viaţa, ci Dumnezeu este o fiinţă care trăieşte prin sine şi produce viaţa tuturor celorlalte fiinţe[119]. Tocmai din această viaţă veşnic

[113] *Sum. iheol.* I. 19. 5. *zâResp.*

[114] 5»»!. *thcol.* 1.20. 1.

[115] *Ibid.. 2.* [11(1] *Ibid.,* 3.

[117] *Ibid.*. 4.
[118] *Cont. Gent.* I, 97, ad *Adhuc, vivere.*
"" *Cont. Gent.* I, 98. Cf. *Sum. theol.* I, 18, 4, ad *Resp.*

fecundă a unei inteligenţe mereu în act decurge, în sfîrşit, beatitudinea divină faţă de care a noastră nu poate fi decît o participare.
Termenul de beatitudine este într-adevăr inseparabil de noţiunea de inteligenţă, pentru că a fi fericit înseamnă să ştii că posezi propriul bine[120]. Or, binele propriu al unei fiinţe înseamnă a înfăptui cît mai perfect posibil lucrarea sa cea mai desăvîrşită, iar perfecţiunea unei lucrări depinde de patru condiţii principale, fiecare fiind eminamente realizată în viaţa lui Dumnezeu. Mai întîi, este nevoie ca această lucrare să-şi fie suficientă sieşi şi să fie integral desăvîrşită înlăuntrul fiinţei care o înfăptuieşte. De ce această exigenţă? Pentru că o operaţie care se dezvoltă complet în interiorul unei fiinţe se înfăptuieşte în cele din urmă în profitul ei, rezultatul pe care îl obţine îi rămîne un bun dobîndit şi constituie un cîştig pozitiv al cărui beneficiu îl păstrează intregal[121]. Dimpotrivă, lucrările care se desăvîrşesc în afara autorului lor îi fac bine nu atît lui însuşi cît operei pe care ele o produc şi nu pot constitui un bine de acelaşi ordin ca şi precedentul; o operaţie imanentă lui Dumnezeu va constitui, aşadar, beatitudinea sa. Al doilea caracter al lucrării beatificante este acela ca ea să fie înfăptuită prin cea mai înaltă potenţialitate a fiinţei considerate; de exemplu, în cazul omului beatitudinea nu poate consta în actul unei cunoaşteri pur şi simplu sensibile, ci numai dintr-o cunoaştere intelectuală perfectă şi întemeiată. Va trebui însă să se ţină seama şi de obiectul acestei lucrări; astfel, cînd este vorba de noi, beatitudinea presupune cunoaşterea intelectuală a inteligibilului suprem, şi acesta e cel de-al treilea caracter. în ce-1 priveşte pe al patrulea, acesta constă în chiar felul în care se înfăptuieşte lucrarea, ce trebuie să fie perfectă, uşoară şi plăcută. Or, aceasta e tocmai, şi pe treapta cea mai desăvîrşită, lucrarea lui Dumnezeu; el este inteligenţă pură şi totalmente în act; el îşi este sieşi propriul obiect, ceea ce înseamnă că el cunoaşte perfect supremul inteligibil; în fine, fiind actul prin care se cunoaşte pe sine însuşi, el îl înfăptuieşte fără dificultate şi cu bucurie; Dumnezeu este, aşadar, preafericit[122].
Aici să spunem chiar mai mult: Dumnezeu este propria sa beatitudine pentru că este fericit printr-un act de inteligenţă, iar acest act de inteligenţă e însăşi substanţa lui. Beatitudine, în consecinţă, care nu e doar cu adevărat perfectă, ci fără nici o asemănare cu vreo altă beatitudine. Căci a te bucura de Binele Suprem reprezintă desigur fericirea;
[12(1] *Cuiuslibet enim intellectualis natiirae proprium bomim est beatitudo* „bunul specific al oricărei naturi intelectuale este beatitudinea". *Cont. Gent.* I, 100.
[121] Sînt operaţiile pe care Sfîntul Toma le numeşte *imanente:* a vedea, a cunoaşte etc, în opoziţie cu operaţiile numite *tranzitive,* al căror efect este exterior fiinţei care produce operaţia : a construi, a vindeca etc.
[122] *Cont. Gent.* I. 100. ad *Amplius, ii lud.*

dar a percepe ca fiind tu însuţi Binele Suprem înseamnă de-acum nu numai să participi la fericire, ci înseamnă să fii fericit[123]. Astfel, despre acest atribut, ca şi despre toate celelalte, putem spune că aparţine lui Dumnezeu într-un înţeles unic: *Deus qui singulariter beatus est* „Dumnezeu, care este fericit într-un mod incomparabil". Creatura are fericirea în primul rînd datorită faptului că el este fericirea.
Aceste ultime consideraţii ne conduc spre punctul în care părăsim esenţa divină pentru a trece la examinarea efectelor sale. O astfel de cercetare ne-ar rămîne complet inaccesibilă dacă nu am fi determinat în prealabil, în măsura posibilului, principalele atribute ale lui Dumnezeu, cauză eficientă şi cauză finală a tuturor lucrurilor. Dar, oricare ar fi importanţa rezultatelor obţinute, dacă le abordăm din punctul de vedere al cunoaşterii noastre umane, se cuvine să nu uităm extrema sărăcie a acestora cînd le comparăm cu obiectul infinit pe care ele pretind că ni-1 fac cunoscut. Este, tară îndoială, un cîştig foarte preţios pentru noi acela de a şti că Dumnezeu este etern, infinit, perfect, inteligent şi bun; dar să nu uităm că de fapt „cum"-ul acestor atribute ne scapă, căci, dacă unele certitudini ar trebui să ne facă să uităm că esenţa divină ne rămîne necunoscută în această lume, ar fi preferabil pentru noi să nu le aflăm niciodată. Intelectul nostru nu poate fi socotit că ştie ce este un lucru decît atunci cînd îl poate defini, adică atunci cînd îşi reprezintă sub o formă corespunzătoare în toate privinţele ce este acesta. Or, nu trebuie să uităm că tot ceea ce intelectul nostru a putut concepe despre Dumnezeu nu a conceput decît într-un mod deficient, pentru că actul lui Dumnezeu de a fi scapă înţelegerii noastre.

Putem, aşadar, conchide, împreună cu Dionisie Areopagitul[124], plasînd cunoaşterea cea mai înaltă pe care ne e îngăduit s-o dobîndim în această viaţă în ce priveşte natura divină, în certitudinea că Dumnezeu rămîne mai presus de toate cele cîte le gîndim despre el[125].

[123] *Quod per essentiam est, potius est eo quodper participatiunem dicitur;* [...] *Deus autem per essentiam sucim beatus est, quod nulii al ii competere potest. Nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum [...]; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est participative beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam heatitudinem excedit* „ceea ce există prin esenţă reprezintă mai mult decît se spune [că există] prin participare... Insă Dumnezeu este fericit prin esenţa sa, ceea ce nimeni altul nu poate dobîndi. Căci, în afară de el însuşi, nimic nu poate fi supremul bine... şi de aceea se cuvine ca oricare altul este fericit, pornind de la Dumnezeu, să fie numit fericit prin participare. Prin urmare, beatitudinea divină întrece orice altă beatitudine". *Cont. Gent.* I, 102.

[124] *De mystica theolog.* I, 1.

[125] *De verit.,* qu.II, art. 1, ad 9[m].

1

TOMISMUL

IV. — Creatorul

Am văzut că, după Sfîntul Toma, unicul obiect al filozofiei ca reve-labil este Dumnezeu, căruia trebuie să-i examinăm mai întîi natura şi apoi efectele. Şi tocmai spre această a doua chestiune trebuie să ne îndreptăm pe mai departe atenţia, dar înainte de a examina efectele lui Dumnezeu, cu alte cuvinte creaturile socotite în ordinea lor ierarhică, după cum trebuie să-1 considerăm pe Dumnezeu însuşi, în actul liber prin care face să existe toate lucrurile[126].

Modul după care întreaga fiinţă emană de la cauza ei universală, care este Dumnezeu, primeşte numele de creaţie. Creaţia semnifică fie actul prin care Dumnezeu creează, fie rezultatul acestui act, cu alte cuvinte creaţia sa. In primul sens, există creaţie cînd există producere absolută a actului de a exista. Aplicînd această noţiune totalităţii a toate cîte există, spunem despre creaţie, care este producerea întregii fiinţe, că reprezintă actul prin care *Cel ce este,* adică actul pur de a fi, e cauza actelor finite de a exista. în al doilea sens, creaţia nu este nici o categorie de acces la fiinţă (pentru că neantul nu poate accede la nimic), nici o transmutare de către Creator (pentru că nu există nimic de transmutat), ci doar o *inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo es.se habet* „început de existenţă şi raportare la Creatorul de la care îşi trage existenţa"[127]. Este ceea ce vrem să exprimăm cînd spunem că Dumnezeu a creat universul din nimic. Dar se cuvine să notăm că într-o astfel de afirmaţie prepoziţia *din* nu desemnează nicidecum cauza materială, ci desemnează doar o ordine; Dumnezeu nu a creat lumea din neant în sensul că ar fi scos-o din neant, considerat ca un fel de materie preexistentă, ci în sensul că după neant fiinţa a apărut. A crea din nimic înseamnă, aşadar, în defi-

[126] A se consulta, despre acesta problemă, articolele lui J. DURANTEL, *La notion de la creation dans saint Thomas.* în *Ann. de philosophie chretienne,* numerele din februarie, martie, aprilie, mai şi iunie 1912. ROHNER. *Das Schopfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin,* în *Beii. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters,* voi. XI, nr. 5. Munster, 1913. în legătură cu problema veşniciei lumii, vezi TH. ESSER. *Die Lelve des heil. Thomas von Aquin itber die Moglichkeit einer anfangslosen Schopfung,* Munster, 1895. JELLOUSCHEK, *Verteidigung der Moglichkeit einer Anfanglosen Weltschopfung dwch Herveus Natalis, Ioannes a Neapoli, Grego-rius Ariminensis, und Jocmnes Capreolus, mJahrb. f. Phil. u. spek. Theol.* 1911, XXVI, pp. 155-187 şi 325-367. FR. M. SLADESZEK *Die Auffassung des hi. Thomas von Aquin in seiner Siunma theologica von der Lehre des Aristoteles iiber die Ewigkeit der Welt,* în *Philos. Jahrbuch.* XXXV. pp. 38 56. A. D. SERTILLANGES. *L 'idee de creation et ses retentissements enphilosophie.* Paris. 1946-1948. J. F.ANDERSON. *The Cause of Being,* St. Louis, 1953.

[127] *De potentia.* qu.lll, art. 3, ad *Resp.* Cf. *Suin. theol.* I. [4]*4,* 1, ad *Resp.*

nitiv, a nu crea din ceva. Această expresie, departe de a presupune o materie la originea creaţiei, le exclude în mod radical pe toate cele pe care ni le putem imagina[128]; astfel, putem spune despre un om că se întristează din nimic, cînd tristeţea lui nu are o cauză[129].

O astfel de concepţie despre actul creator se izbeşte nemijlocit de obiecţiile filozofilor, cărora le contrazice toate obişnuinţele gîndirii[130]. Pentru fizician, de exemplu, un act oarecare este, prin definiţie, o schimbare, adică un gen de mişcare. Or, tot ceea ce trece dintr-un loc într-altul, sau dintr-o stare într-alta, presupune un punct sau o stare iniţială, care e punctul de plecare al schimbării sau al mişcării sale, astfel îneît acolo unde acest punct de plecare s-ar întîmpla să lipsească, noţiunea însăşi de schimbare ar deveni inaplicabilă. De exemplu: mişc un corp, era, aşadar, într-un anumit loc, de unde am putut să-1 trec într-alt loc; schimb culoarea unui obiect, a fost, aşadar, nevoie de un obiect de

o anumită culoare, pentru ca eu să pot să-i dau alta. Or, în cazul actului creator, aşa cum tocmai l-am definit, exact acest punct de plecare lipseşte. Fără creaţie, nu există nimic; o dată cu creaţia, există ceva. Nu este oare această trecere de la neant la fiinţă o noţiune contradictorie, avînd în vedere că presupune că ceea ce nu există poate cu toate acestea să-şi schimbe starea, astfel îneît ceea ce nu este nimic devine ceva? *Ex nihilo nihil fit* „din nimic nu se creează nimic", aceasta e obiecţia prealabilă a filozofului împotriva posibilităţii înseşi a creaţiei.

Obiecţie care nu are cu toate acestea forţă decît în măsura în care îi admitem punctul de plecare. Fizicianul argumentează plecînd de la noţiunea de mişcare; el constată că toate condiţiile cerute pentru a exista mişcare nu sînt satisfăcute în cazul creaţiei; de unde conchide că, de fapt, creaţia este imposibilă. în realitate, singura concluzie legitimă a argumentării sale ar fi aceea că într-adevăr creaţia nu este o mişcare. Dar ea ar fi atunci pe deplin legitimă. Este într-adevăr cît se poate de

!

[12S] *Suin. theol.* 1.45, 1, ad 3[m].

[12"] *De potentia.* qu. III, art. 1, ad 7.

[13"] Ca şi *Esse* divin cu care este identic, actul creator scapă conceptului quidditativ. Noi sîntem cei care ni-1 imaginăm ca pe un fel de relaţie cauzală care l-ar uni pe Dumnezeu cu creatura: *Creat/o potest suini active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei aclionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantuin* „creaţia ar putea fi înţeleasă în sens activ şi pasiv. Dacă este luată în sens activ, ea desemnează în felul acesta acţiunea lui Dumnezeu, care reprezintă esenţa sa împreună cu relaţia sa faţă de creatură; aceasta nu este o relaţie reală, ci numai una conformă cu raţiunea". *De potentia,* qu. III, art. 3, ad *Resp.* Dimpotrivă, vom observa că, luată într-un sens pasiv, ca efect sau sfîrşit al actului creator, creaţia este o relaţie reală, sau, mai exact, este creatura însăşi în dependenţa sa de Dumnezeu de la care îşi obţine fiinţa.

adevărat că orice mişcare este schimbarea stării unei fiinţe, şi, cînd ni se vorbeşte de un act care nu e o mişcare, nu ştim cum să ni-1 reprezentăm. Orice efort am face, ne *vom imagina* întotdeauna creaţia ca şi cum ar fi vorba de o schimbare, imaginare care o face contradictorie şi imposibilă. In realitate, ea este cu totul altceva, ceva pe care nu reuşim să-1 formulăm, atît de străin rămîne acest lucru de condiţiile experienţei umane. A spune despre creaţie că este darul fiinţei este o altă formulă înşelătoare, căci cum să dai ceva unui lucru care nu este? A spune că este o receptare de fiinţă nu e cu nimic mai bun, căci cum ar putea ceva care nu e nimic să primească? Să spunem, aşadar, dacă dorim, că este un fel de receptare a actului de a exista, fără să pretindem că ne putem reprezenta acest lucru[131].

Actul însuşi de a exista nu este conceptibil pentru noi decît sub noţiunea fiinţei, nu putem fi, aşadar, surprinşi dacă raportul dintre două acte de a exista, dintre care unul nu este decît actul însuşi de a exista, iar celălalt este efectul primului, ne rămîne inconceptibil. Este aici o problemă pe care Sfîntul Toma a explicat-o în numeroase rînduri, cu toată precizia necesară, una dintre cele unde sîntem în mod firesc ispitiţi să-i slăbim rigoarea principiilor. De fiecare dată cînd vorbeşte nemijlocit de creaţie, Sfîntul Toma foloseşte limbajul actului de a exista, şi nu pe cel al lucrului care este: *Deus ex nihilo res in esse producit* „Dumnezeu scoate lucrurile din neant în existenţă"[132]. Este vorba, aşadar, despre un act care, plecînd de la *Esse,* ajunge direct şi nemijlocit la *esse.* în această calitate, a crea este acţiunea proprie a lui Dumnezeu, şi numai a lui: *creare non potest esse propria ac tio, nisi solius Dei* „a crea nu poate fi acţiune proprie decît numai a lui Dumnezeu", iar efectul propriu al acestei acţiuni propriu-zis dumnezeieşti este de asemenea efectul cel mai universal dintre toate, cel pe care orice alt efect îl presupune, şi anume actul de a exista:

[111] *Creatio non est factio quae sit mutaţia proprie loquendo, sed est quaedam acceptio esse* „creaţie nu este capacitatea de a face ceva care, vorbind la propriu, este schimbare, ci este un fel de a înţelege existenţa"[4]. //; // *Sent.,* d. 1, qu. 1. art. 2, ad *Resp.* şi ad 2™. Cf. *Cont. Gent.* II, 17. *De potentia,* qu. III, art. 12. *Sum. theol.* I, 45. 2, ad 2[m]şi ad 3[m].

[132] *Sum. theol.* I, 45, 2, ad *Resp.* — - Este vorba aici de *creatio* ca act divin; dar se poate lua acest termen ca semnificînd efectul acestui act. Astfel înţeleasă, *creatio* trebuie să fie definită ca un *aliquid,* care se reduce la dependenţa ontologică a creaturii faţă de creator. Altfel spus, este acea *relatio* „relaţie" reală prin care actul de a exista creat depinde de acrul creator (Cf. *Sum. theol.* I, 45, 3. *De potentia,* qu.III. art. 3). E ceea ce Sfîntul Toma numeşte *creatio passive accepta (De potentia* III, 3 ad 2[m]) şi care se numeşte uneori, mai scurt, *creatio passiva.* Creatura, sfîrşit al creaţiei ca atare, este într-un fel subiectul acestei relaţii reale cu Dumnezeu care este *creatio passiva* „creaţie în sens pasiv"; ea este, *prius ea in esse, sicut subieetum accidente* „anterior ca existenţă, precum subiectul faţă de accidentele lui". *Sum. theol.* I, 45, 3, ad 3[m].

inter omnes effectus, universalissimus est ipsum esse... Producere autem esse absolute, non

inquantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem crea-tionis. Unde manifestum est, quod creatio est propria adio ipsius Dei „dintre toate efectele cel mai general este existenţa însăşi ... Dar a produce existenţă în mod absolut, şi nu în măsura în care este vorba de un lucru sau altul, ţine de raţiunea creaţiei. De aceea, este evident că a crea este acţiunea proprie numai a lui Dumnezeu"'[33]. Iată de ce, cînd Sfîntul Toma se întreabă care este, în Dumnezeu, rădăcina actului creator, el refuză s-o situeze în vreuna dintre persoanele divine: „într-adevăr, a crea înseamnă într-adevăr a cauza sau a produce actul de a exista al lucrurilor. Pentru că tot ceea ce produce, produce un efect care îi seamănă, putem vedea în natura unui efect pe cea a acţiunii care îl produce. Ceea ce produce foc este foc. Şi tocmai din acest motiv a crea îi aparţine lui Dumnezeu în conformitate cu actul său de a exista, care este esenţa lui, care este comună celor trei persoane dumnezeieşti"[134]. Aplicaţie teologică dintre cele mai instructive, pentru că pune într-o lumină puternică însemnătatea existenţială ultimă a noţiunii tomiste de creaţie: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius* „De vreme ce Dumnezeu există prin propria sa esenţă, trebuie ca ceea ce este creat să fie propriul său efect"[135].

Dacă acesta e într-adevăr modul de producere pe care-1 desemnăm prin numele de creaţie, vedem imediat de ce numai Dumnezeu poate să creeze. Este ceea ce neagă filozofii arabi, şi în special Avicenna. Acesta din urmă, admiţînd despre creaţie că e acţiunea proprie a cauzei universale, apreciază cu toate acestea că anumite cauze inferioare, acţionînd ca instrumente ale cauzei prime, sînt capabile să creeze. Avicenna arată că prima substanţă separată creată de Dumnezeu creează după sine substanţa primei sfere şi sufletul ei, iar apoi substanţa acestei sfere creează materia corpurilor inferioare[136]. De asemenea, Magister

[133] *Sum. theol.* I, 45, 5, ad *Resp.* Cf. *Quod aliquid dicatur creatum, hoc magis recipit esse ipsius, quam rationem* „iar ceea ce s-ar putea numi creat, acel lucru mai curînd admite existenţa lui însuşi decît dovada ei". *Sum. theol.* III, 2, 7, ad 3[m].

[134] *Sum. theol.* I. 45, 6, ad *Resp.* Pentru Duns Scotus, dimpotrivă, la care ontologia lui *esse* păleşte în faţa celei a lui *ens,* a stabili o corelaţie între creaţie şi esenţa divină însemna a o concepe drept operaţia unei *naturi,* şi nu ca un act liber. Consecinţă necesară într-o doctrină în care *essentia* lui Dumnezeu nu este actul său pur de *Esse.* Pentru a asigura caracterul liber al actului de a crea, Duns Scotus trebuie, aşadar, să-i situeze originea, nu în esenţa lui Dumnezeu, ci în voinţa sa. Vezi critica poziţiei Sfîntului Toma în DUNS SCOTUS, *Quaest. quodlib.,* qu.8, n. 7, în care este vizată în mod evident *Summa teologică* a Sfîntului Toma (I, 45, 6).

[135] *Sum. theol.* I, 8, \,*ad Resp.*

[136] Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XII' siecle,* I, p. 161: II, pp. 111-112.

Sententiarum[137] spune, şi el, că Dumnezeu poate să comunice creaturii puterea de a crea, dar numai în calitate de agent, şi nu prin autoritatea sa proprie. Trebuie însă ştiut că noţiunea de creatură creatoare este contradictorie. Orice creaţie care s-ar face prin intermediul unei creaturi ar presupune evident existenţa acestei creaturi. Or, noi ştim că actul creator nu presupune nimic anterior, iar acest lucru este la fel de adevărat despre cauza eficientă ca şi despre materie. Acesta face să succeadă nefiinţei fiinţa, pur şi simplu. Puterea creatoare este, prin urmare, incompatibilă cu condiţia de creatură, care, nefiind prin ea însăşi, nu poate să confere o existenţă care nu-i aparţine prin esenţă, ci poate să acţioneze doar în virtutea actului de a exista pe care 1-a primit în prealabil[138]. Dumnezeu, dimpotrivă, care e fiinţa prin sine, poate şi să dea naştere la fiinţă, şi, cum este singura fiinţă în sine, este şi singurul care poate să producă existenţa chiar şi a altor fiinţe. Modului de a fi unic îi corespunde un mod de cauzalitate unică: creaţia este acţiunea proprie a
lui Dumnezeu.

De altfel, este interesant să mergem pînă la motivul secret pentru care filozofii arabi recunosc creaturii puterea de a crea. Deoarece, după ei, o cauză unică şi simplă nu poate produce decît un singur efect. Din unu nu poate rezulta decît unu; prin urmare, trebuie admisă o succesiune de cauze singulare, produeînd fiecare un efect, pentru a explica faptul că din cauza primă, unică şi simplă, care este Dumnezeu, a rezultat mulţimea lucrurilor. Şi este cît se poate de adevărat că dintr-un principiu unic şi simplu nu poate rezulta decît unu, dar acest lucru este adevărat numai despre ceea ce acţionează prin necesitate de natură. Aşadar, în fond, filozofii arabi admit creaturi care sînt în acelaşi timp creatoare, tocmai deoarece consideră creaţia ca o producere necesară. Respingerea completă a doctrinei lor ne duce, aşadar, la situaţia de a cerceta dacă 1 Dumnezeu produce lucrurile prin necesitatea propriei naturi, şi de a vedea 1 cum, din esenţa lui unică şi simplă, poate să rezulte mulţimea fiinţelor create.

Răspunsul Sfîntului Toma la aceste două probleme se concentrează într-o frază. Afirmăm, spune el, că

lucrurile purced din Dumnezeu prin modalitatea cunoaşterii şi a inteligenţei, şi. în conformitate cu această modalitate, o mulţime de lucruri pot purcede nemijlocit dintr-un Dumnezeu unic şi simplu, a cărui înţelepciune conţine în sine universalitatea fiinţelor[139]. Să vedem ce implică o astfel de afirmaţie şi ce adîncire aduce noţiunii de creaţie.

[lr] PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* **IV,** 5, 3, **ed. Quaracchi, 1916, voi. II, p.** 776. '-'* *Suin. theol.* I, 45. 5, ad *Resp.* Cf. *Cont. Gent.* II, 21. '-'" *De potentia,* qu **III,** art. 4. ad *Resp.*

Motivele pentru care trebuie să susţinem ferm că Dumnezeu a dat fiinţă creaturilor prin liberul arbitru al voinţei sale şi fără nici o necesitate naturală sînt în număr de trei. Iatâ-1 pe primul. Sîntem obligaţi să recunoaştem că universul este ordonat în vederea unui anumit scop; dacă ar fi altfel, toate, în univers, s-ar produce la întîmplare. Dumnezeu şi-a propus, aşadar, un scop, realizîndu-1. Or, e cît se,poate de adevărat că natura poate, ca şi voinţa însăşi, să acţioneze în vederea unui scop; dar natura şi voinţa tind spre scopul lor în moduri diferite[140]. într-adevăr, natura nu cunoaşte nici scopul, nici propria raţiune de scop, nici raportul mijloacelor în vederea scopului lor; ea nu poate, aşadar, nici să-şi propună un scop, nici să se îndrepte spre acesta, nici să-şi ordoneze sau să-şi dirijeze acţiunile în vederea acestui scop. Fiinţa care acţionează prin voinţă posedă, dimpotrivă, toate cunoştinţele ce lipsesc naturii; ea acţionează pentru un scop în sensul că îl cunoaşte, că şi—1 propune, că, pentru a spune astfel, se deplasează pe sine însăşi spre acest scop, şi că îşi ordonează acţiunile în raport cu acesta. într-un cuvînt, natura nu tinde spre un scop decît pentru că este mişcată şi dirijată spre acest scop de o fiinţă dotată cu inteligenţă şi voinţă; asemenea săgeţii care tinde către un scop determinat din cauza direcţiei pe care i-o imprimă arcaşul. Or, ceea ce nu este decît prin altul este întotdeauna posterior faţă de ceea ce este prin sine. Aşadar, dacă natura tinde spre un scop care îi este fixat de o inteligenţă, este nevoie ca fiinţa primă de la care ea îşi deţine scopul şi dispoziţia în vederea scopului său să o fi creat, nu prin necesitate de natură, ci prin inteligenţă şi prin voinţă.

A doua dovadă este că natura acţionează întotdeauna, dacă nimic n-o împiedică, într-unui şi acelaşi mod. Iar motivul acestui fapt este că fiecare lucru acţionează în conformitate cu natura sa, astfel îneît, atîta vreme cît rămîne el însuşi, acţionează în acelaşi fel; dar tot ceea ce acţionează prin natură este determinat la un mod unic de a exista; natura efectuează, aşadar, întotdeauna una şi aceeaşi acţiune. Fiinţa divină nu e însă în nici un fel determinată la un mod unic de a fi; am văzut că, dimpotrivă, conţine în sine perfecţiunea totală a faptului de a fi. Dacă ar acţiona, aşadar, prin necesitate de natură, ar produce un fel de fiinţă infinită şi inde-terminată; dar două fiinţe infinite simultane sînt imposibile[141]; în consecinţă, este contradictoriu ca Dumnezeu să acţioneze prin necesitate de natură. Or, în afara acţiunii naturale, singura modalitate de acţiune posibilă este acţiunea voluntară. Să conchidem, aşadar, că lucrurile purced.

[140] *De potentia,* qu. **III,** art. 4, ad *Resp.*

[141] *Suin. theol.* I, 7. 2, ad *Resp.*

j

ca şi atîtea efecte determinate, din infinita perfecţiune a lui Dumnezeu, în conformitate cu determinarea inteligenţei şi a voinţei sale.

Al treilea motiv rezultă din raportul care leagă efectele de cauzele lor. Efectele nu preexistă în cauza lor decît în conformitate cu modul de a fi al acestei cauze. Or, fiinţa divină este propria sa inteligenţă: efectele sale preexistă deci în ea în conformitate cu un mod de a fi inteligibil; ele purced din ca tot în conformitate cu un mod de a fi inteligibil, şi deci, în fine, prin modalitatea voinţei. înclinaţia lui Dumnezeu de a efectua ceea ce inteligenţa lui a conceput aparţine, într-adevăr, domeniului voinţei. Deci tocmai voinţa lui Dumnezeu este cauza primă a tuturor lucrurilor[142]. Rămîne de explicat cum poate să derive o multitudine de fiinţe particulare din această fiinţă unică şi simplă. într-adevăr, Dumnezeu este fiinţa infinită de la care tot ceea ce există îşi are fiinţa; dar, pe de altă parte, Dumnezeu este absolut simplu şi tot ceea ce este în el este propriul său *esse.* Cum poate preexista oare diversitatea lucrurilor finite în simplitatea inteligenţei divine? Teoria ideilor ne va permite să rezolvăm această dificultate.

Sub numele de idei, înţelegem formele considerate ca avînd o existenţă în afara lucrurilor înseşi. Or, forma unui lucru poate să existe în afara acestui lucru pentru două motive diferite, fie pentru că este exemplarul a ceva despre care spunem că îi este forma, fie pentru că este principiul care permite să-1 cunoaştem. Şi, în ambele sensuri, este necesar să admitem existenţa ideilor în Dumnezeu. în primul rînd, ideile se întîlnesc în Dumnezeu sub formă de exemplare sau de modele. în orice generare care nu rezultă dintr-o simplă întîmplare, forma a ceea ce este zămislit constituie scopul generării. Or, cel care acţionează nu ar putea acţiona în vederea acestei forme dacă nu ar avea în sine însuşi asemănarea sau modelul. Dar el poate să-1 aibă într-un dublu fel. La anumite fiinţe, forma a ceea ce ele trebuie să realizeze preexistă în conformitate cu fiinţa sa naturală; aşa este cazul celor care acţionează prin natură: astfel omul dă naştere omului, iar focul dă naştere focului. La alte fiinţe, dimpotrivă, forma preexistă în conformitate cu un mod de a fi pur inteligibil; e cazul celor care acţionează prin inteligenţă; astfel preexistă în gîndirea arhitectului asemănarea sau modelul casei. Or, ştim că lumea nu rezultă din întîmplare; ştim, de asemenea, că Dumnezeu nu acţionează prin necesitate de natură; trebuie, aşadar, să admitem existenţa, în inteligenţa divină, a unei forme după asemănarea căreia a fost creată lumea. E chiar ceea ce se numeşte o idee[143]. Să mergem mai

[142] *Siim. theol.* I, 19, 4, ad *Resp. De polentia,* qu. III, art. 10, ad *Resp.*

[143] *Sum. theol.* I, 15, 1. ad *Resp.*

departe. Există în Dumnezeu nu numai o idee a universului creat, ci o pluralitate de idei corespunzătoare diverselor fiinţe ce constituie acest univers. Evidenţa acestei propoziţii va apărea dacă considerăm că, atunci cînd este produs un efect oarecare, scopul ultim al acestui efect este tocmai acela pe care cel care îl produce avea în principal intenţia să-1 realizeze. Or, scopul ultim în vederea căruia sînt dispuse toate lucrurile este ordinea universului. Intenţia proprie a lui Dumnezeu creînd toate lucrurile fiind, aşadar, ordinea universului, trebuie ca necesarmente Dumnezeu să aibă în sine ideea ordinii universale. Or, nu putem avea cu adevărat ideea unui întreg dacă nu avem ideile înseşi ale părţilor din care întregul este compus. Astfel, arhitectul nu poate să conceapă cu adevărat o casă dacă nu găseşte în sine ideea fiecăreia dintre părţile sale. Aşadar, ideile proprii tuturor lucrurilor sînt cu necesitate conţinute în gîndirea lui Dumnezeu[144].

în acelaşi timp, înţelegem însă de ce această pluralitate de idei nu contravine simplităţii divine. Dificultatea care se pretinde a se vedea aici rezultă dintr-un simplu echivoc. Există într-adevăr două feluri de idei: unele care sînt copii, şi altele care sînt modele. Ideile pe care ni le formăm, după asemănarea obiectelor, intră în prima categorie; acestea sînt idei *prin mijlocirea cărora* înţelegem forme care determină trecerea intelectului nostru din potentă în act. Este cît se poate de evident că, dacă intelectul divin s-ar compune dintr-o pluralitate de idei de acest gen, simplitatea sa s-ar afla, chiar prin acest fapt, în situaţia de a fi distrusă. Consecinţa nu se impune însă deloc dacă admitem în Dumnezeu toate ideile sub forma în care ideea operei se găseşte în gîndirea artizanului. Ideea nu mai este atunci acel *ceva prin care* intelectul cunoaşte, ci acel *ceva pe care* intelectul îl cunoaşte şi acel ceva prin care fiinţa inteligentă îşi poate realiza opera. Or, o pluralitate de astfel de idei nu introduce nici o compunere în intelectul în care se găsesc; cunoaşterea lor este implicată, dimpotrivă, în cunoaşterea pe care o are Dumnezeu despre sine însuşi. Am spus, într-adevăr, că Dumnezeu îşi cunoaşte perfect propria esenţă; el o cunoaşte, aşadar, sub toate modurile conform cărora ea este cognoscibilă. Or, esenţa divină poate să fie cunoscută nu numai aşa cum este în ea însăşi, ci, de asemenea, aşa cum este parti-cipabilă într-un anume fel de către creaturi. Fiecare creatură îşi posedă fiinţa proprie care nu este decît un anumit mod de participare la asemănarea cu esenţa divină, iar ideea proprie a acestei creaturi reprezintă pur şi simplu acest cod particular de participare. Astfel, în măsura în care Dumnezeu îşi cunoaşte, aşadar, esenţa imitabilâ printr-o anume creatură

[144] *Sum. theol.* I. 15, 2. ad *Resp.*

determinată, ci posedă ideea acelei creaturi. Şi la fel se întîmplă în toate celelalte cazuri[145].
Ştim că într-adevăr creaturile preexistă în Dumnezeu sub un mod de a fi inteligibil, adică sub formă de idei, şi că aceste idei nu introduc în gîndirea lui Dumnezeu nici o complexitate. Nimic nu ne mai interzice, aşadar, să vedem în ci pe autorul unic şi nemijlocit al fiinţelor multiple din care e compus acest univers. Dar rezultatul cel mai important, poate, al consideraţiilor precedente este de a ne arăta că determinarea noastră primă a actului creator era insuficientă şi vagă. Spunînd că Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo* „din nimic", îndepărtăm de actul creator concepţia care l-ar asimila cu activitatea artizanului ce rînduieşte în vederea lucrării sale o materie preexistentă. Dar, dacă luăm această expresie într-un sens negativ, aşa cum am văzut că este necesar, ea lasă originea primă a lucrurilor complet inexplicată. Este cît se poate de sigur că neantul nu este matricea originală de unde pot să rezulte toate creaturile; fiinţa nu poate rezulta decît din fiinţă. Ştim acum din care fiinţă primă au ieşit toate celelalte fiinţe; ele nu există decît pentru că orice esenţă este derivată din esenţa divină: *omnis essentia derivatw ab essentia divina**[46]. Această formulă nu forţează nicidecum gîndirea adevărată a Sfîntului Toma, căci nici o fiinţă nu există decît pentru că Dumnezeu *este* virtual toate fiinţele: *est virtualiter omnia;* şi nu adaugă nimic la afirmaţia filozofului, reluată de nenumărate ori, că fiecare creatură este perfectă în măsura în care participă la perfecţiunea fiinţei divine[147].

[145] *Sum. theol.* I. 15, 2, ad *Resp.* Cf. *De verii.,* qu.III, art. 1, ad *Resp.*

[14(1] *De veiit.* III, 5. ad *Sed contra, 2. Sicut sol radios suos emittit ad corponim illumi-nationem, ita divina bonitas radios suos, id est, participationes sui, diffundit ad rerum creationem* „aşa precum soarele emite razele sale pentru luminarea corpurilor, tot astfel bunătatea divină împrăştie razele sale. adică participările sale pentru crearea lucrurilor". *In IISent.* Prolog.; *Sum. theol.* I, 6. 4, ad *Resp.* Pentru formula citată în text, vezi *Cont. Gent.* II. 15, ad *Dens secundum hoc.* Termenul *virtualiter* „în mod virtual" nu implică, bineînţeles, nici o pasivitate a substanţei divine; semnifică faptul că fiinţa divină conţine, chiar prin actualitatea sa perfectă, raţiunea suficientă a fiinţei analoge a lucrurilor — el le conţine aşa cum gîndirea artistului îşi conţine operele: *Emanaţia creaturarum a Deo est sicut artificiatorum ab artifice; unde sicut ab arte artiflcis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales* „întruparea creaturilor de către Dumnezeu este asemeni aceleia a artefactelor de către artist; de aceea precum din meşteşugul artistului decurg forme măiestrite în materie, la fel din chiar imaginile existente în mintea divină derivă toate formele şi calităţile naturale". *II Sent.* 18, 1, 2, ad *Resp.*

[1Jp] Să ne amintim, pentru a evita orice echivoc: 1° creaturile sînt deduse din Dumnezeu prin aceea că ele îşi au în el exemplarul lor: *omne esse ab eo exemplariter deducitur* „orice existent este dedus din el potrivit unui model" *(In de Div. Nom.* I, 4), şi 2° a participa, în limbaj tomist, nu înseamnă a fi un lucru, ci a nu fi; a participa la

Fiinţa divină

Se va pune poate întrebarea cum pot fi creaturile derivate din Dumnezeu fără să se confunde cu el sau să i se adauge? Soluţia acestei probleme ne trimite la problema analogiei. Creaturile nu au nici o bunătate, nici o perfecţiune, nici o porţiune de fiinţă pe care să nu şi le aibă de la Dumnezeu; dar ştim deja că nimic din toate acestea nu este în creatură în acelaşi fel ca în Dumnezeu. Creatura nu este. eeea ce are; Dumnezeu este ceea ce are; el este actul său de a exista, bunătatea şi perfecţiunea sa, şi de aceea creaturile, deşi îşi derivă actul de a exista din cel al lui Dumnezeu însuşi, pentru că el este *Esse* luat în mod absolut, o au totuşi prin participare şi într-un fel deficient ce le menţine la o distanţă infinită de Creator. Pur *analogă* fiinţei divine, fiinţa creată nu poate nici să constituie o parte integrantă a acesteia, nici să i se adauge, nici să i se sustragă, între două mărimi care nu sînt de acelaşi ordin, nu există măsură comună, astfel îneît, această chestiune e o falsă problemă; ea dispare de îndată ce chestiunea se pune corect.

Ar rămîne de cercetat, în fine, de ce Dumnezeu a voit să realizeze în afara sa aceste fiinţe particulare şi multiple pe care le cunoştea ca posibile. în ea însăşi, şi luată în fiinţa ei inteligibilă, creatura se confundă cu esenţa divină; mai exact, creatura ca idee nu este nimic altceva decît esenţa creatoare[148].

Cum se face că Dumnezeu a proiectat în afara sa, dacă nu ideile sale, cel puţin o realitate a cărei întreagă fiinţă constă în a imita unele dintre ideile pe care le gîndeşte gîndindu-se pe sine? Am întîlnit deja singura explicaţie pe care mintea noastră omenească o poate aduce: binele tinde în mod natural să se difuzeze în afara lui; caracteristica lui este că el caută să se comunice altor fiinţe în măsura în care acestea sînt capabile sâ-l primească[149]. Ceea ce este adevărat despre orice fiinţă bună în măsura în

care este aşa este prin excelenţă adevărat despre Binele Suveran pe care îl numim Dumnezeu. Tendinţa de a se răspîndi în afara sa şi de a se comunica nu mai exprimă atunci decît supraabundenţa unei fiinţe infinite a cărei perfecţiune se revarsă şi se distribuie într-o ierarhie de fiinţe participate: asemenea soarelui, care, fără a avea nevoie să judece, nici să aleagă, luminează, prin simpla prezenţă a fiinţei sale, tot ceea ce participă la lumina sa. Dar această comparaţie pe care o foloseşte Dionisie cere anumite lămuriri. Legea internă ce guvernează esenţa Binelui şi o aduce în situaţia de a se comunica nu trebuie înţeleasă ca o necesitate naturală pe care Dumnezeu ar

Dumnezeu înseamnă a nu fi Dumnezeu *(Sum. theol.* I, 75. 5. ad l[m]şi ad 5"')- Aici, ca şi în întreaga ontologie tomistă, noţiunea de analogie este fundamentală.

[148] *De potentia.* qu. III. art. 16, ad 24[m].

[149] *Sum. theol.* I. 19, 2, ad *Resp.*

fi constrîns să o suporte. Dacă acţiunea creatoare seamănă iluminării solare prin aceea că Dumnezeu, ca şi soarele, nu lasă nici o fiinţă să scape de influenţa sa, ea diferă totuşi în ceea ce priveşte privarea de voinţă[150]. Binele este obiectul propriu al voinţei; tocmai bunătatea lui Dumnezeu, în măsura în care este voită şi însufleţită de el, este, aşadar, cauza creaturii. Dar nu este decît prin intermediul voinţei[151]. Astfel, admitem în aceeaşi măsură că există în Dumnezeu o tendinţă infinit de puternică de a se difuza în afara sa sau de a se comunica, şi că totuşi el nu se comunică sau nu se difuzează decît printr-un act de voinţă. Iar aceste două afirmaţii, departe de a se contrazice, se coroborează.

într-adevăr, voluntară nu este nimic altceva decît înclinaţia spre binele pe care îl percepe intelectul. Dumnezeu, care îşi cunoaşte propria bunătate în aceeaşi măsură în ea însăşi şi drept imitabilă de către creaturi, o vrea, aşadar, în ea însăşi şi în creaturile care pot să ţină de el. Dar din faptul că voinţa divină este în acest fel, nu rezultă nicidecum că Dumnezeu e supus unei necesităţi oarecare. Bunătatea divină este infinită şi totală; creaţia întreagă nu poate, aşadar, să sporească această bunătate prin-tr-o cantitate oricît de mică şi, invers, chiar dacă Dumnezeu nu şi-ar comunica bunătatea spre nici o fiinţă, ea nu ar fi prin aceasta deloc diminuată[152]. Creatura în general nu este, aşadar, un obiect care poate introduce vreo necesitate în voinţa lui Dumnezeu. Vom afirma oare totuşi că, dacă Dumnezeu voia să realizeze creaţia, trebuia să realizeze în mod necesar cea pe care a realizat-o? Nicidecum; iar motivul rămîne acelaşi. Dumnezeu vrea cu necesitate propria sa bunătate, dar această bunătate nu primeşte nici o sporire a existenţei creaturilor; ea nu ar pierde nimic prin faptul dispariţiei lor. în consecinţă, aşa cum Dumnezeu îşi manifestă bunătatea prin lucrurile care există actual şi prin ordinea pe care o introduce în mod prezent în sînul acestor lucruri, la fel ar putea să o manifeste prin alte creaturi dispuse într-o ordine diferită[153]. Universul actual e singurul care există, fiind, prin chiar acest fapt, cel mai bun care este, dar nu este cel mai bun care ar putea exista[154]. Aşa cum Dumnezeu putea crea un univers sau nu-1 putea crea deloc, el putea să-1 creeze mai bun sau mai rău fără ca, în nici un caz, voinţa să-i fie supusă la vreo necesitate[155]. în toate cazurile, pentru că tot ceea ce este e bun în măsura în care este, orice univers creat de Dumnezeu ar fi fost bun. Toate

[150] *Depotentia,* qu.III, art. 10, ad l[m].

[151] *Ibid.,ad6"*

[152] *fbid.,* ad 12[m].

[153] *De potentia,* qu.I. art. 5, ad *Resp. Sum. theol.* I, 25, 5, ad *Resp.*

[154] *De potentia,* qu.IIL art. 16, ad 17™. [st] *Sum. theol.* I, 25, 6, ad 3[m].

dificultăţile care se pot ridica în această chestiune îşi găsesc originea în aceeaşi confuzie. Ele presupun că, de fapt, creaţia îl pune pe Dumnezeu în raport cu creatura ca şi cu un obiect; de aici, am fi conduşi în mod firesc să căutăm în creatură cauza determinată a voinţei divine. în realitate însă, creaţia nu introduce în Dumnezeu nici o^elaţie în privinţa creaturii; şi aici, relaţia este unilaterală şi se stabileşte numai între creatură şi creator, ca între fiinţă şi principiul său[156]. Trebuie deci să ne menţinem ferm la concluzia că Dumnezeu se vrea pe sine însuşi, şi nu se vrea cu necesitate decît pe sine însuşi; că. dacă supraabundenţa fiinţei sale şi a iubirii sale îl pun în situaţia să se vrea şi să se iubească pînă şi în participările finite ale fiinţei sale, nu trebuie să vedem aici decît un dar gratuit, nimic care să semene, chiar de departe, cu o necesitate.

A voi să împingem mai departe cercetarea ar însemna să depăşim limitele cognoscibilului sau, mai exact, a încerca să cunoaştem ceea ce nu există. Singurele întrebări pe care ni le mai putem pune ar fi într-adevăr acestea: de ce Dumnezeu, care putea să nu creeze lumea, a voit totuşi să o creeze? De ce,

dacă el putea să creeze alte lumi, a voit să o creeze exact pe aceasta? Astfel de întrebări nu presupun însă nici un răspuns, doar dacă nu ne declarăm satisfăcuţi de următoarea: este astfel pentru că Dumnezeu a voit-o. Ştim că voinţa divină nu are cauză. Fără îndoială, efectele care presupun vreun alt efect nu depind numai de voinţa lui Dumnezeu; dar efectele prime depind numai de voinţa divină. Spunem, de exemplu, că Dumnezeu 1-a dotat pe om cu mîini, pentru ca ele să asculte intelectul şi să-i execute ordinele; el a vrut ca omul să fie dotat cu un intelect pentru că acest lucru era necesar pentru ca el să fie om; şi a vrut, în sfîrşit, să existe oameni pentru mai marea perfecţiune a universului şi pentru că voia ca aceste creaturi să existe ca să se bucure de el. Dar atribuirea unei cauze ulterioare acestei voinţe ultime este absolut imposibilă; existenţa universului şi a creaturilor capabile să se bucure de creatorul lor nu are altă cauză decît pur şi simplu voinţa lui Dumnezeu[157].

Aceasta este, cel puţin atîta cît ne este posibil să o determinăm, adevărata natură a acţiunii creatoare. Nu ne rămîne decît să-i examinăm efec-

[b6] *Sum. theol.* I. 45, 3, ad *Resp.* şi ad 3[m]. *De polemici,* qu. III, art. 3, ad *Resp.*

"[7] *Sum. theol* I. 19, 5. ad 3[m]. *De Potentia,* qu. III, a. 17, ad *Resp.* Iată de ce axioma neoplatoniciană: *bonum est diffusivum sui* „binele este autorăspînditor", nu trebuie să se înţeleagă la Sfîntul Toma în sensul platonician al unei cauzalităţi eficiente a Binelui, ci numai în sensul cauzei finale: *Bonum dicitur diffusivum sui per inodum finis* „binele este numit autorăspînditor în sensul scopului". *I Sent.*. d. 34, qu.2, art. un. ad 4; şi *Cont. Gent.* I, 37. ad *Amplius.* Vezi în legătură cu această chestiune excelentul studiu al lui J. PEGHAIRE. *L 'axiome „Bonum est diffusivum sui" dans le neoplatonisme et le thomisme.* în *Revue de I 'Universite d 'Otawa,* ianuarie 1932, secţiunea specială, pp. 5-32.

tele. Dar, înainte de a le examina în ele însele şi conform dispunerii ierarhice pe care au primit-o de la Dumnezeu, trebuie să abordăm în întregul ei teologia naturală a Sfîntului Toma d'Aquino, pentru a degaja caracterele originale care o disting de cele care au precedat-o şi de cea mai mare parte a celor care i-au urmat.

-Capitolul al patrulea-

REFORMA TOMISTÂ

Teolog, Sfîntul Toma a modificat totuşi filozofia. în ce priveşte două probleme cel puţin, el a transmis-o succesorilor săi altfel decît a primit-o; una este noţiunea de Dumnezeu, cealaltă este noţiunea de fiinţă finită. Vom examina mai întîi contribuţia sa principală la teologie, apoi metafizica sa despre fiinţa creată, sau ontologia.

I. — O nouă teologie

Nu putem aprecia la justa ei valoare, şi nici măcar înţelege complet teologia Sfîntului Toma d'Aquino[1], dacă nu o aşezăm cel puţin la locul său în istoria acestei probleme. Nu este foarte dificil să o facem, cel puţin în măsura în care a făcut-o el însuşi. Dincolo de acest punct, dificultăţile cresc, pînă la a deveni în cele din urmă insurmontabile, dar putem încerca cel puţin să le definim natura, lăsînd la socotinţa fiecăruia grija de a propune o interpretare definitivă.

Ceea ce Sfîntul Toma a scos în evidenţă cu o suficientă precizie, ca să nu ne teme că-i deformăm în mod grav gîndirea, este curba istorică a problemei originii radicale a lucrurilor. De cel puţin două ori, el a descris-o în acelaşi fel. Descrierea pe care o dă este cea a unui filozof preocupat să găsească, în structura cunoaşterii umane înseşi, raţiunea etapelor pe care le-a urmat în studiul acestei probleme. Cunoaşterea noastră are ca obiect în primul rînd sensibilul, cu alte cuvinte calităţile corpurilor. Primii filozofi au considerat deci mai întîi

[1] O putem numi teologie naturală pe cea pe care Sfîntul Toma a elaborat-o, de fapt, ca rezultat al efortului său pentru a obţine înţelegerea din credinţă. în ce-1 preivește, el n-a revendicat însă acest titlu, nici pe cel de filozofie creştină, pentru nici o parte a operei sale. *Sapientia* pe care o conferă *sacra doctrina* era întregul său studiu.

că nu au fiinţă decît fiinţele materiale, adică corpurile sensibile. Pentru ei, aceste corpuri erau increate. Ceea ce ei numeau producerea unui corp nou era pur şi simplu apariţia unui grup nou de calităţi sensibile. Aceşti filozofi nu au extins, aşadar, studiul originii fiinţelor dincolo de problema transmutaţiilor lor accidentale. Pentru a explica aceste transmutaţii, ei recurgeau la diverse feluri de mişcări, ca de exemplu rarefierea şi condensarea, mişcări a căror cauză o atribuiau unor principii variabile conform diverselor lor doctrine: Afinitatea, Discordia, Intelectul sau altele de acelaşi fel. Aşa a fost contribuţia presocraticilor la studiul acestei probleme. Nu ne vom mira că ei au rămas aici, oamenii neputînd intra decît progresiv, pas cu pas, în cunoaşterea adevărului.

A doua etapă a acestei evoluţii corespunde operei lui Platon şi Aristotel. Aceşti doi filozofi au observat că orice fiinţă corporală este formată din două elemente, materia şi forma. Nu mai mult decît predecesorii lor, nici Platon, nici Aristotel nu şi-au pus întrebări despre originea materiei. Pentru ei, aceasta era fără cauză. Cît despre formele corpurilor, ei le atribuiau, dimpotrivă, o origine. După Platon, formele substanţiale proveneau de la idei. După Aristotel, Ideile nu puteau în nici un caz să fie suficiente pentru a explica generarea substanţelor noi care se observă continuu în experienţă. Chiar dacă ele există, ceea ce Aristotel nu crede, Ideile nu sînt cauze. Ar trebui, aşadar, admisă, în orice ipoteză, o cauză a acestor participări ale materiei la Ideile pe care le numim „forme substanţiale". Nu Sănătatea în sine vindecă bolnavii, ci medicul[2]. în cazul generării substanţelor, cauza eficientă este mişcarea de translaţie a soarelui pe Ecliptică. Într-adevăr, această mişcare comportă simultan continuitatea cerută pentru a explica faptul că generările şi distrugerile sînt continue, şi dualitatea fără de care nu s-ar înţelege că mişcarea ar putea cauza şi generările, şi distrugerile[3]. Oricare ar fi de altfel detaliile acestor doctrine, va fi suficient să reţinem acest lucru: a spune din ce cauză se unesc formele cu materia înseamnă a determina originea substanţelor. Filozofii de dinainte porniseră de la substanţe complet constituite. Ca şi cum nu era cazul sâ le justifice existenţa, ei explicau numai pentru ce, date fiind substanţele specific distincte, indivizii se disting în sînul fiecărei specii. A ne ridica astfel de la ceea ce face ca o fiinţă să fie *hoc ens* la ceea ce face ca ea să fie *tale ens* înseamnă a înainta

: ARISTOTEL. *De generatione et coiruptione.* II, 9, 335 b. — Completăm analiza *Suin. theol.*. I. 44, 2. ad *Resp.*. cu ajutorul lucrării *De generatione* a lui Aristotel, II, 6, şi urm., din care Sfîntul Toma a luat materialele propriei sale expuneri.

[3] ARISTOTEL. *De generatione er comiptione,* II, 10. 336 a-b; trad. fr. J. Tricot, J. Vrin, Paris. 1934. p. 141.

din planul accidentului în cel al substanţei. Un progres indiscutabil, dar încă deloc definitiv.

A explica existenţa unei fiinţe înseamnă a explica existenţa a tot ceea ce este ea. Or, presocraticii demonstraseră existenţa indivizilor ca atare, Platon şi Aristotel demonstraseră existenţa substanţelor ca atare, dar nici unii, nici ceilalţi nu păreau să fi gîndit măcar că este cazul să explice existenţa materiei. Totuşi, ca şi forma, materia este un element constitutiv al corpurilor. Un ultim progres rămînea, aşadar, posibil, chiar şi după Platon şi Aristotel: stabilirea cauzei ultime a fiinţei totale, adică a materiei, formei şi accidentelor sale; cu alte cuvinte, a nu mai spune pur şi simplu despre o fiinţă de ce este *hoc ens* „această fiinţă", sau de ce este *tale ens* „o astfel de fiinţă", ci de ce este un *ens* „o fiinţă". Atunci cînd ajungem să ne întrebăm de ce există fiinţele ca atare, inclusiv materia, forma şi accidentele lor, un singur răspuns rămîne posibil: actul creator al lui Dumnezeu[4]. O dată ajunsă aici, raţiunea noastră umană a soluţionat problema atît cît îi stă în putinţă să o facă, problema originii radicale a fiinţei este rezolvată.

Doar acest text ne-ar autoriza să conchidem că doctrina lui Aristotel nu aduce, după părerea Sfîntului Toma, o soluţie completă la problema fiinţei. Dacă ne gîndim ce distanţă infinită separă un Dumnezeu creator de un Dumnezeu noncreator, putem conchide că Sfîntul Toma şi-a dat seama în mod clar cît de mult diferea propriul său Dumnezeu de cel al lui Aristotel. Sfîntul Toma a denunţat în mod expres această insuficienţă a aristotelismului ca pe una dintre erorile capitale împotriva articolelor credinţei creştine[5]. Căror gînditori trebuie să le acordăm gloria de a-i fi depăşit pe Platon şi pe Aristotel, extinzînd cercetarea pînă la problema originii fiinţei ca fiinţă? Textul *Summei teologice* a cărui analiză am citit-o mai sus îi prezintă pe autorii acestei reforme metafizice sub formula anonimă: *Et ulterius* (după Platon şi Aristotel) *aliqui se erexenmt ad*

[4] Sfîntul TOMA D'AQUINO, *Sum. theol.* I, 44, 2, ad *Resp.* Cf. textul analog din *De potentia,* qu.III, art. 5. ad *Resp.* şi remarcile din *L'Esprit de Iu philosophie medievale,* voi. I. pp. 240-242 (ed. a doua, pp. 69-71).

[J] *Secundus est ervor Platonis, et Anaxagorae, quiposuenint mundiim factwn a deo. sed ex materiapraeiaeenti, contra quos dicitur in Ps. 148: „Mandavit, et creata sunt", id est ex nihilo [acta. Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aetemo fuisse, contra quod dicitur, Gen.* I: „*In principie creavit Deus coelum et termin* " „a doua este eroarea lui Platon şi Anaxagoras, care au afirmat că lumea a fost creată de un zeu, dar din materie preexistentă; împotriva lor se spune în Ps. 148: «el a poruncit şi s-au zidit», adică a fost creată din neant (nimic). A treia este eroarea lui Aristotel, care a afirmat că lumea nu a fost făcută de un zeu, ci a existat din eternitate; împotriva ei se spune, Gen. I, 1: «La început a făcut Dumnezeu cerul şi pămîntul»", *De articulisfidei,* în *Opuscula,* ed. P.Mandonnet, voi. I, p. 3.

considerandum ens in quantum ens „şi ulterior unii au avut curajul să considere fiinţa în măsura în care este fiinţă"[6]. Este vorba aici desigur de Avicenna, deoarece Sfîntul Toma însuşi 1-a numit cel puţin o dată drept autor al acestui important progres metafizic. Acest nume este suficient să ne arate

profunzimea ignoranţei noastre istorice. îi citǎm cu plǎcere pe *filozofii* islamici, Avicenna şi Averroes, dar uitǎm cǎ Avicenna însuşi a urmat după numeroşi teologi musulmani, a cǎror gîndire religioasǎ a influenţat-o pe a sa. De fapt, definiţia creaţiei la Sfîntul Toma este chiar cea a lui Avicenna. Spun definiţia, care nu este cu necesitate noţiunea. în privinţa aspectului care ne preocupǎ, nu este posibilǎ nici o ezitare. în chestiunea disputatǎ *De potentia* III, 5 ad *Resp.,* Sfîntul Toma conchide cǎ este necesar sǎ admitem un lucru care este care sǎ fie propria sa fiinţǎ, prin care sînt toate celelalte lucruri care sînt ce nu *sînt* fiinţa lor, ci o *au* prin mod de participare. Apoi, adaugǎ: *haec est ratio Avicennae* „acesta este argumentul lui Avicenna".

[6] Sfintul Toma defineşte creaţia drept o *emanationem totius entis a causa universali* „creaţie a întregului existent de cǎtre o cauzǎ universalǎ" *(Sum. theol.* I, 45, 1, ad *Resp)* Pe de altǎ parte, în *In VUIPhys.,* cap. I, lect. 2, n. 5 (ed. leonină, voi. I, p. 368), afirmǎ cǎ Platon şi Aristotel *pervenerunt ad cognoscendum principiul» totius esse* „au ajuns sǎ cunoascǎ originea întregii existenţe". El merge pînǎ la a afirma cǎ, după Aristotel, chiar şi ceea ce materia primǎ posedǎ din categoria lui *esse* derivǎ *a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum* „de la un principiu al fiinţǎrii, care este prin excelenţǎ existentul. Aşadar, nu este nevoie sǎ se presupunǎ ceva anterior acţiunii acestuia, care sǎ nu fie produs de el" *(loc. cit.,* I, *2,* 4, p. 367). în al treilea rînd, am vǎzut afirmîndu-se mai sus, în *De articulis fldei* (in *Opuscula,* voi. I, p. 3), cǎ Aristotel *posuit mundum a Deo factum non esse* „a afirmat cǎ lumea nu a fost fǎcutǎ de un zeu". Este greu de împǎcat aceste texte presupunînd o evoluţie a gîndirii tomiste în aceastǎ chestiune, deoarece datele respective ale *Summei* şi ale *Comentariului la Fizica* sînt rǎu stabilite. Dar putem sǎ le punem de acord dacǎ ne reamintim cǎ *esse are* un sens strict şi un sens mai larg. Sensul sǎu strict şi propriu-zis tomist este cel de *a exista;* în sens larg şi propriu-zis aristotelician, *esse* semnificǎ fiinţa substanţialǎ. Or, Sfintul Toma i-a atribuit totdeauna lui Aristotel (şi lui Platon) meritul de a se fi ridicat pînǎ la cauza lui *totius esse* „a existenţei în întregimea ei", înţeles în sensul de fiinţǎ substanţialǎ totalǎ, adicǎ de compus complet, inclusiv materie şi formǎ (cf. *Sum. theol.* I, 45, 1, ad *Resp.)',* în acest sens, corpurile cereşti sînt *causae essendi* „cauze ale existenţei" pentru substanţele inferioare cǎrora le dau naştere, fiecare după specia sa *(Sum. theol.* I, 104, 1, ad *Resp:. Sed aliquando effectus...).* Dar Sfîntul Toma nu a admis niciodatǎ cǎ o cauzǎ în virtutea cǎreia o substanţǎ existǎ ca substanţǎ a fost, *ipso facto,* o *causa essendi simpliciter* „cauzǎ în mod unic a existenţei, cauzǎ a întregii existenţe" *(Cont. Gent.* II, 21, ad *Adhuc, effectus).* Prin urmare, el a putut spune, fǎrǎ sǎ se contrazicǎ, cînd cǎ Aristotel s-a ridicat la o primǎ *causa totius esse,* în sens de fiinţǎ substanţialǎ, cînd cǎ nu s-a ridicat niciodatǎ pînǎ la noţiunea unui Dumnezeu creator, adicǎ, de fapt, cauza fiinţei existenţiale.

Ne gǎsim aici la o rǎspîntie istoricǎ a cǎrei cuprindere cu mintea dǎ ameţealǎ. Pentru a ne orienta, ar trebui mai întîi cunoscutǎ gîndirea *teologilor* musulmani, dintre care filozofii: Alkindi, Alfarabi şi Avicenna au încercat o interpretare raţionalǎ. Ar trebui apoi arǎtat cum elementele lor religioase integrate de aceştia din urmǎ în filozofiile lor au uşurat integrarea acestora în marile teologii creştine din secolele al XHI-lea şi al XlV-lea. în sfîrşit, ar trebui sǎ evidenţiem cum critica dirijatǎ de Averroes contra elementului religios primit de filozofia lui Avicenna 1-a pus pe Sfîntul Toma în gardǎ şi 1-a invitat la prudenţǎ în aceastǎ privinţǎ. Sfîntul Toma a ţinut desigur seama în cel mai înalt grad de critica averroistǎ a lui Avicenna şi a teologiei musulmane. El condamnǎ fǎrǎ drept de apel tocmai acest amestec de credinţǎ şi de raţiune. Totuşi, în privinţa aspectelor decisive, Sîntul Toma se situeazǎ alǎturi de Avicenna şi de teologii cǎrora le interpreta doctrina. Creaţia este una dintre aceste aspecte. Dumnezeu *esse,* cauzǎ a *entia,* de la care se reclamǎ Avicenna, a trecut, cu modificǎrile necesare, în teologia Sfîntului Toma d'Aquino.

Asupra fundamentului augustinian al doctrinei, Sfîntul Toma s-a explicat pe îndelete. Pentru cǎ o spusese chiar Moise, Sfîntul Augustin nu a pregetat niciodatǎ sǎ repete cǎ Dumnezeu este EU SÎNT, dar a deplîns întotdeauna faptul cǎ, vorbind astfel, Moise nu a explicat niciodatǎ sensul propriei sale expresii. Augustin a trebuit, aşadar, sǎ o comenteze el însuşi. Pentru el, expresia din Exod însemna: eu sînt fiinţa imuabilǎ, eu sînt „Cel care nu se schimbǎ niciodatǎ".

Plecînd de la acest principiu, Augustin nu pare sǎ fi întîlnit nici o dificultate serioasǎ în a rezolva problema numelor divine. Tot ceea ce existǎ ca unitate, ordine, inteligibilitate şi frumuseţe în naturǎ îi permite sǎ numeascǎ tot atîtea atribute ale lui Dumnezeu. Ca sǎ facǎ acest lucru, îi era suficient sǎ ducǎ fiecare bine pozitiv la perfecţiune, sǎ-1 atribuie lui Dumnezeu sub aceastǎ formǎ şi sǎ adauge cǎ ceea ce ni se oferǎ ca o pluralitate de atribute distincte se identificǎ în Dumnezeu cu fiinţa sa. Dumnezeu este ceea ce are[7], formulǎ pe care Augustin a repetat-o pînǎ la saţietate, şi cǎreia i-a explicitat implicaţiile pe planul imuabilului, aşa cum Sfîntul Toma urma s-o facǎ pe planul lui *esse.* Dificultǎţile îl aşteptau în altǎ parte, în punctul în care, încercînd sǎ defineascǎ raportul lucrurilor care sînt cu Fiinţa, el va aborda problema creaţiei.

Ca orice creştin, Sfintul Augustin ştia cǎ termenul „a crea" înseamnǎ: a produce fiinţe pornind de la neant. Nu am putea, aşadar, pretinde în mod raţional ca el sǎ se fi înşelat în vreun fel în legǎturǎ cu

ceea ce este creaţia. Chestiunea care se pune este pur şi simplu de a şti ceea ce însemna pentru el această noţiune, atunci cînd făcea apel la lumina raţiu-

[7] Vezi E. GILSON, *Introduction ă I 'etude de saint Augustin,* ed. a doua. pp. 287-288.

nii naturale pentru a o defini. Augustin şi-a reprezentat întotdeauna actul creator drept producerea de fiinţă prin Fiinţă, ceea ce este o creaţie *veri nominis* şi avînd ca obiect fiinţa însăşi: „în ce fel ai făcut, o, Doamne, cerul şi pămîntul? De bună seamă că Tu n-ai tăcut cerul şi pămînrul, nici pe pămînt, şi nici în văzduh ori pe ape, fiindcă şi acestea aparţin cerului şi pămîntului. Şi nici în cosmos n-ai făcut toată lumea, deoarece nu există încă un loc în care să se facă ceva înainte de a se face, ca să existe. Şi nici cu mîna Ta nu ţineai ceva, cu care aveai să faci mai apoi cerul şi pămîntul. Căci de unde Ţi-ar fi provenit Ţie ceva pe care Tu nu-1 fâcuseşi, pentru ca din acel ceva să poţi face altceva? Căci ce anume există în afara faptului că Tu exişti?" Şi de asemenea: „Iată! cerul şi pămîntul există, şi ele spun cu glas tare că au fost create [...] Prin urmare, o, Doamne, Tu eşti Cel Care le-ai creat. Tu [...] Care exişti, căci ele există."[8] Imposibil să formulezi mai bine un adevăr, şi în acelaşi timp să-i arăţi mai bine limitele. Sfîntul Augustin ştie prea bine că Dumnezeu există şi că actul creator a determinat existenţa lumii, dar, aşa cum existenţa lui Dumnezeu nu este inteligibilă pentru el decît concepută ca fiinţă divină, la fel şi existenţa lucrurilor se confundă în gîndirea lui cu fiinţa lor. Creaţia devine atunci actul în virtutea căruia „Cel care este ceea ce este" face ca lucrurile să fie ceea ce sînt.

De aici, dubla încurcătură a acelor interpreţi ai săi care împing analiza textelor lui Augustin pînă în acest punct. Nu se poate vorbi decît de un lucru în acelaşi timp. Aici, pentru a fi corecţi, ar trebui să spunem simultan că Augustin ştie foarte bine ce înseamnă a crea, pentru că înseamnă pentru el a produce fiinţă, dar şi că platonismul său în ce priveşte fiinţa îl lasă fără resurse pentm a afirma în mod distinct actul de a exista. Iată pentru ce, aşa cum a observat corect unul dintre cei mai buni interpreţi ai săi, orice explicaţie a creaţiei alunecă la el, pe o pantă naturală, spre planul participării[9]. Pentru Sfintul Augustin, termenii *creata* „create" *şifacta*

* Sfintul AUGUSTIN, *Confessions* XI, 5, trad. fr. P. de Labriolle. voi. II, p. 301. [Cf. Sfintul Augustin, *Confessiuni,* traducere din limba latină, studiu introductiv şi note de Gh.I.Şerban. Humanitas, Bucureşti, pp.397-398 — *n.t.]* Să ne fie permis să restrîngem puţin această traducere. — Al doilea text citat se găseşte în *op.cit.,* XI, 4, 6: voi. II. p. 300. *[trad. rom. cit. — n.t.]*

[9] A. GARDEIL, O. R. *La structwe de l'âme el l 'experwnce mystique.* Gabalda. Paris, 1927: voi. II, pp. 313-325. Criticile profunde pe care mi le-a adresat părintele Gardeil în aceste remarcabile pagini arată că era mai avansat decît mine în înţelegerea acestei probleme în acea epocă. Recitindu-le astăzi, constatăm, cu toate acestea, că nici el însuşi nu atinsese încă fondul problemei. Vezi, în special, p. 319, pasajul în care părintele Gardeil i-1 opune Sfintului Augustin, care concepe creaţia drept o *participare* la ideile divine, pe Sfintul Toma d'Aquino, care, „inspirîndu-se din Aristotel şi extinzînd cauzalitatea pînă la consecinţele sale logice ultime, o atribuie nemijlocit *cauzalităţii* divine

„făcute" sînt simple vocabule preluate din limbajul comun; cînd le caută un echivalent tehnic, pentru a desemna condiţia de fiinţe create ca atare, alegerea sa converge asupra expresiei: lucruri formate plecînd de la inform, *ex informi ta te formata* „cele cu formă din cele.lipsite de formă"[10]. Aşadar, în această doctrină totul se petrece ca şi cum efectul propriu şi direct al actului creator ar fi nu acrul de a exista, ci acea[1] condiţie a realului ce legitimează utilizarea care se dă termenului *fiinţă* atunci cînd vorbim despre acesta. Informul de care se vorbeşte aici este materia; informarea materiei este determinarea sa inteligibilă prin ideea divină. Desigur, Augustin ştie foarte bine că materia însăşi este creată sau, cum spune el, concreată cu forma, dar, pe drept, tocmai această stabilizare a materiei prin regula formei o evocă în gîndirea sa termenul de creaţie. Trebuie. Intr-o doctrină în care fiinţa şi fiinţa imuabilă nu sînt decît una, a crea nu poate consta decît în a produce esenţe, pe care stabilitatea lor relativă le abilitează cu titlul de fiinţe, pentru că imită imobilitatea perfectă a Celui ce Este.

Astfel, din orice unghi s-ar examina, teologia naturală a lui Augustin pare dominată de ontologia platoniciană a esenţei. Obsedată de misterul numelui divin, el s-a aflat în aceeaşi încurcătură cînd s-a pus problema să explice fiinţa lucnirilor. Textelor în care îl auzim că se piînge că Moise nu a explicat CEL CARE ESTE din Exod le corespunde exact pasajul din *Confesiuni* în care deplînge că Moise a plecat fără să lămurească primul verset din Geneză: „La început, Dumnezeu a făcut cerurile şi pămîntul." Moise a scris-o şi a plecat: *scripsit et abiit.* Dacă ar mai fi încă acolo, spune Augustin, m-aş agăţa de el, l-aş ruga, l-aş implora în numele Iui Dumnezeu să-mi explice sensul, dar Moise nu mai este acolo, şi, chiar dacă ar fi fost, cum să înţelegem sensul cuvintelor sale"? De fiecare dată cînd

se găseşte în faţa fiinţei, Augustin vorbeşte ca un om chinuit de neliniştea de a crede mai mult decît ştie, şi tocmai pentru a şti mai mult se întoarce întotdeauna spre fiinţa divină. Acolo, ceea ce
eficiente". In realitate, Aristote! extinsese deja cauzalitatea motrice pînă la ultimele sale consecinţe logice în ordinea substanţei. Mai muită logică nu era suficientă pentru a le depăşi; era nevoie de mai multă metafizică. Reforma tomistă a teologiei naturale constase mai degrabă în această chestiune în a transevalua cauza motrice a lui Aristotel într-o cauză cu adevărat eficientă, reunind acest efect care este actul de a exista fiinţelor cu cauzalitatea actului pur de a exista. Dimpotrivă, sensibilitatea metafizică a părintelui Gardeil a decelat cu o îndreptăţire perfectă alunecarea constantă a noţiunii augustiniene de creaţie spre noţiunea platoniciană de participare.

[10] Sfintul AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* V, 5. 14: *Pat. lat.,* voi. 34, col. 326.

[11] Sfintul AUGUSTIN, *Confessions* XI, 3, 5; ed. citată, p. 299. *[trad. rom. cit.,* p.396 — *n.t.]*

a reţinut de la Platon opune elanului său o limită de netrecut: „îngerul iar, în înger, Domnul — îi spunea lui Moise care îl întreba despre numele său: *Ego sum qui sum. Dices filiis Israel: QUI EST misit me ad vos* „Eu sînt cel ce sînt. Vei spune fiilor lui Israel, cel care m-a trimis la voi." Cuvîntul *a fi* înseamnă a fi imuabil *(Esse, nomen est incommutabilitatis* „a fi — numele este al neschimbării"). Toate lucrurile care se schimbă încetează să fie ceea ce erau şi încep să fie ceea ce nu erau. Fiinţă adevărată, fiinţă pură, fiinţă autentică nimeni nu are decît cel care nu se schimbă. Cel care are fiinţă este Cel căruia i s-a spus: *Toate* [...] *le vei schimba* [...] *şi ele se vor schimba. Dar Tu rămîi acelaşi* (Ps. CI, 27-28). Ce înseamnă: *Ego sum qui sum* „Eu sînt cel ce sînt", dacă nu: Eu sînt veşnic? Ce înseamnă: *Ego sum qui sum,* dacă nu: eu nu pot să mă schimb?"[12]

Printr-un straniu paradox, filozoful care 1-a identificat în întregime pe Dumnezeu cu imuabilitatea transcendentă a Esenţei a fost în acelaşi timp creştinul cel mai sensibil faţă de imanenţa puterii divine în natură, în istoria universală a umanităţii şi în istoria personală a fiecărei conştiinţe. Cînd vorbeşte despre aceste lucruri ca teolog, Sfîntul Augustin pare infailibil. Aici, nu i se cunosc rivali în istoria gîndirii creştine, el nu are decît discipoli. Dar măreţia lui în această privinţă nu este cea a filozofului, ci cea unui teolog pe care filozofia pe care o profesează, peste tot în urma teologiei sale, nu-l împiedică nici un moment să înainteze.

Cît de mult a simţit Augustin prezenţa lui Dumnezeu în natură s-ar putea arăta uşor prin doctrina sa privind providenţa, dar e preferabil să insistăm asupra imanenţei augustiniane a lui Dumnezeu în istoria lumii şi în cea a sufletelor, pentru că nicăieri nu apare cu mai mare evidenţă insuficienţa filozofică a platonismului său creştin. Aşa cum apare ea în *Cetatea lui Dumnezeu,* întreaga religie a lui Augustin este bazată pe o istorie care domina amintirea a două evenimente magistrale: Creaţia şi Mîntuirea, şi aşteptarea unui al treilea: Judecata de Apoi. Pentru a face din această teologie a istoriei o filozofie a istoriei, Augustin nu găsea decît puţine resurse în ontologia sa privind Imuabilul. în loc să fi avut de explicat detaliul existenţelor printr-un suprem Existent, el trebuia să explice ceea ce este întotdeauna altul prin ceea ce rămîne în mod imuabil acelaşi. Pe scurt, raportul istoriei faţă de Dumnezeu nu putea să se interpreteze filozofic pentru el decît ca opoziţie a timpului faţă de

[12] Sfîntul AUGUSTIN, *Sermo VII,* n. 7; *Pat. lat.,* voi. 38, col. 66. Cf. *De civitateDei,* cartea XII, cap. 2: *Pat. lat.,* voi. 41, col. 350. *De Trinitate,* V, 2, 3; *Pat. lat.,* voi. 42, col. 912.

Eternitate. Putem concepe că timpul este în eternitate[13], dar cum să concepem, în mod invers, că Eternitatea este în timp? Trebuie totuşi, dacă vrem cel puţin să asigurăm prezenţa lui Dumnezeu faţă de istorie şi în istorie. Faptul că Augustin a reuşit în cea mai,mare măsură posibilă o înţelegem lesne, dar trebuie să recunoaştem şi că a explica Creştinismul ca istorie cu ajutorul unei ontologii în care devenirea abia dacă merită titlul de fiinţă însemna a simula dificultatea.

Poate că acelaşi lucru trebuie spus despre raportul spiritualităţii lui Augustin cu metafizica sa. Nimeni nu a simţit mai intens ca el imanenţa în suflet a lui Dumnezeu care îl transcende: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* „însă tu te aflai mai înăuntrul meu decît partea cea mai lăuntrică a mea şi mai sus decît partea cea mai de sus"[14]. Nu e mai puţin adevărat că Augustin era mult mai bine înarmat pentru a stabili transcendenţa lui Dumnezeu decît pentru a-i demonstra imanenţa. Patetismul *Confesiunilor* ţine poate, într-un fel, de spectacolul pe care ele ni-1 oferă despre un suflet posedat de prezenţa lui Dumnezeu şi care nu ajunge să-1 cuprindă cu mintea. De fiecare dată cînd Augustin încearcă să spună că Dumnezeu este în el, el adaugă imediat un *An potius...* „sau mai curînd (mai degrabă)". „Aşadar, o, Dumnezeule al meu, eu n-aş putea să fiu, n-aş putea în nici un fel să exist, dacă Tu n-ai fi întru mine. Or, aş putea eu oare să exist, dacă n-aş fi întru Tine, Cel datorită Căruia

sînt toate, prin care sînt toate şi în care sînt toate?"[15] Iată de ce toate dovezile pe care le aduce privind existenţa lui Dumnezeu, care sînt tot atîtea căutări pasionate ale divinei prezenţe, îl determină întotdeauna pe Augustin să-1 situeze pe Dumnezeu mult mai puţin în sufletul însuşi decît dincolo de acesta[16]. Fiecare dovadă tinde, aşadar, să se sfîrşească în

[13] Sfîntul AUGUSTIN, *Confessions* I, 6, 10; ed. citată, voi. I, p. 9 *[trad.rom.cit.,* p.94 — *nt.].* Cf. *op.cit.,* VII, 15, 21; ed. citată, voi. I, p. 165. — *[trad.rom.cit.,* p.260 — *n.t.)* Despre dificultăţile pe care le încerca Augustin gîndind istoria în funcţie de platonism, vezi remarcile penetrante ale lui J. GUITTON, *Le temps et l'elernite chez Plotin et saint Augustin,* Boivin, Paris, 1933, p. 322, începutul par. 3.

[14] Sfîntul AUGUSTIN, *Confessions* III, 6, 11; ed. Labriolle, voi. I, p. 54. *[trad. rom. cit.,* p. 142 — *n. t.}*

[15] *Op. cit.,* I, 2,2, voi. I, p. 4. *[trad. rom. cit.,* p. 88 — *n. t.]* Ultimele cuvinte trimit la Rom., XI, 36.

[16] Nimeni nu ignoră faptul că Augustin a fost obsedat de sentimentul prezenţei intime a lui Dumnezeu. Toţi cunosc textele nemuritoare din *Confesiuni.* Aici, este vorba de o cu totul altă problemă: ca filozof, avea Sfîntul Augustin cum să creadă o prezenţă pe care o percepea atît de profund? Am putea demonstra poate uşor că patetismul intens al *Confesiunilor* vine, într-o anume măsură, din anxietatea unui suflet care-1 simţea pe Dumnezeu în el, fără să ajungă să înţeleagă că ar putea fi acolo. Acesta pare să fie sensul celebrei ascensiuni spre Dumnezeu din *Confesiuni,* cartea X, cu concluzia sa: *Ubi ergo*

experienţă mistică, în care sufletul nu-1 găseşte pe Dumnezeu decît eliberîndu-se de propria devenire pentru a se fixa o clipă în stabilitatea Imuabilului. Aceste scurte experienţe nu fac decît să anticipeze, în timpul de care ne eliberează, peripeţia finală a istoriei universale, în care întreaga ordine a devenirii se va transfigura în pacea eternităţii.

Faptul că totul, chiar şi devenirea, este opera Imuabilului, Augustin o ştie mai bine ca nimeni, dar tocmai în acest punct devine pentru el misterul cel mai dens. Era, fără îndoială, imposibil să-1 explice cineva, dar se putea cel puţin arâţa, chiar ca mister, că ascunde deja o inteligi-bilitate latentă. Nu se poate totuşi face decît reducînd antinomia Eternităţii şi timpului la analogia dintre fiinţe şi Fiinţă. Ca şi cum ai spune că nu se poate decît prin ridicarea de la Dumnezeul-Veşnicie la Dumne-zeul-Act de a exista. *Aeternitas, ipsa Dei substantia est* „eternitatea este substanţa însăşi a lui Dumnezeu"[17]: aceste cuvinte ale lui Augustin, care marchează atît de net limita ultimă a ontologiei lui, explică faptul că gîndirea sa a conceput ca o antinomie a Eternităţii şi Muabilităţii acest raport dintre om şi Dumnezeu pe care întreaga sa experienţă o consacra ca intimitatea unei prezenţe mutuale. *Deus est suum esse* „Dumnezeu este propria sa existenţă": aceste cuvinte ale Sfîntului Toma, care marchează atît de clar progresul decisiv realizat de ontologia sa, explică şi uşurinţa cu care gîndirea sa a putut reuni timpul cu eternitatea, creatura cu Creatorul. Deoarece CEL CARE ESTE înseamnă eternul prezent al lui Dumnezeu[18], şi imanenţa acţiunii divine în creaturile sale e simultan cauza fiinţei lor şi a duratei lor: *Esse autem est illud quod est magis inti-mum cuilibet, et quod profundius omnibus inest...Unde oportet quod*

te inveni, ut discernem te, nisi in te supra me „Deci, unde Te-am găsit ca să învăţ să te cunosc, dacă nu în Tine, deasupra mea?" (X, 26, 37, ed. citată, voi. II, p. 268; *trad. rom. cit.,* p.364), ca şi nu mai puţin celebrai „extaz din Ostia" (IX, 10, 25, vo!. II, p. 229 — *trad. rom. cil.,* p. 321), veritabil presentiment al viziunii beatifice. în ciuda aparenţelor, imanenţa tomistă a lui *Esse* în fiinţe este mai profundă decît a Maestrului interior în discipol pe care Sfînrul Augustin a descris-o atît de minunat. O dată în plus, să ne reamintim că aici este vorba exclusiv de compararea tehnică a două soluţii ale uneia şi aceleiaşi probleme fiozofice. Ceea ce au ştiut ca filozofi Sfînrul Toma şi Sfîntul Augustin nu este adecvat nici pentru ceea ce au ştiut ca teologi (şi mult mai puţin la al doilea decît la primul), nici pentru ceea ce au fost ca sfinţi.

[17] Sfîntul AUGUSTIN, *Enarratto in Ps.* 101, n. 10., *Pat. lat.,* voi. 37, col. 1331. în Trinitatea augustiniană, eternitatea este proprie Tatălui: *O aeterna veritas et vera caritas et cară aeternitas!* „O, Tu. Adevăr etern, şi Tu, iubire adevărată şi eternitate scumpă!" *Confessions,* VII, 10. 16; ed. Labriolle, voi. I, p. 162 — *trad-rom.cit.,* p.256. Cf. Sfîntul BERNARD, *De consideratione,* cartea V. cap. 6. Reamintind la rîndul său textul din Exod. Sfîntul Bernard adaugă: *Nil competentius aeternitati, quae Dens est* „pentru eternitate, care este Dumnezeu, nimic mai caracteristic".

[18] Sfîntul TOMA D'AQUINO. *Sum. theol.* I, 13, 11, ad *Resp.,* sfîrşitul răspunsului.

Deus sit in omnibus rebus, et intime „a exista este însă acel lucru care este cel mai lăuntric pentru oricine şi care se află în toţi în chipul cel mai profund. De aceea trebuie ca Dumnezeu să sălăşluiască în toate lucrurile şi în chip lăuntric".

Sfîntul Toma d'Aquino este în progres faţă de cei care-1 considerau pe Dumnezeu sub nivelul existenţei, dar şi faţă de cei care îl ridicau deasupra acesteia. Aşa era cazul lui Dionisie Areopagitul şi al discipolilor săi occidentali.

La distanţa la care sîntem de aceste aspecte, obstacolul augustinian pare să fi fost mai redutabil decît obstacolul dionisian. Dar nu era aşa şi în secolul al XHI-lea. începînd cu această epocă, figura

impozantă a lui Dionisie Areopagitul s-a redus pentru noi la statura mult mai modestă a lui Pseudo-Dionisie, autor a cărui autoritate doctrinalâ nu a încetat să descrească în interiorul Bisericii, în timp ce cea a lui Augustin nu a încetat să se menţină, dacă nu cumva chiar a crescut. De altfel, prin natura sa însăşi, opera lui Dionisie îi punea Sfîntului Toma o problemă mult mai gravă decît cea a lui Augustin. Am mai spus că filozofia lui Augustin nu ţinea pasul cu teologia lui, dar această teologie însăşi era perfect validă. Sfintul Toma a putut, aşadar, să o reia aidoma, şi să reia exact acelaşi adevăr, înainţînd mai departe decît o făcuse Sfîntul Augustin însuşi. Cu greu am putea spune acelaşi lucru despre teologia lui Dionisie. Aureolat de autoritatea pe care i-o atribuia secolul al XHI-lea, acest autor i se părea fără îndoială Sfîntului Toma că spune multe lucruri pe care nu le putuse gîndi. Abilitatea întotdeauna fericită care îi permite Sfîntului Toma să-şi însuşească formulele dionisiene cele mai riscate nu trebuie să ne facă să uităm că el nu-şi apropria aceste formule decît metamorfozîndu-le conţinutul[19]. Acest prestidigitator era dublat de un magician. Uneori, Sfîntul Toma însuşi se plictiseşte tot extrăgînd din aceste formule sibilinice sensul corect, pe care, de fapt, li—1 conferă. Atunci, se opreşte o clipă şi bombăne. Dar obscur mai e şi acest Dionisie! *In omnibus suiş libris obscuro utitur stylo* „în toate cărţile sale foloseşte un stil obscur", şi s-o facă în mod deliberat, *ex industria* „dinadins (cu intenţie)", nu schimbă cu nimic lucrurile. Ca să nu spunem că, într-adevăr, îi imită mult pe platonicieni! *Platonicos multum imitabatur* „imită mult pe platonicieni". Cu toate acestea, Sfintul Toma nu se lasă descurajat, şi din munca sa îndîrjită rezultă un Dionisie tomist, sub care Dionisie cel istoric se lasă anevoie descoperit.

'" Pentru studierea acestei probleme, se poate utiliza lucrarea lui J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis.* F. Alean, Paris. 1919. Este o utilă culegere de citate din Dionisie făcută de Sfintul Toma şi de interpretări pe care le-a propus la acestea.

Printr-unul dintre aspectele sale cele mai fireşti, opera lui Dionisie se prezintă ca un comentariu al Sfintei Scripturi, cu alte cuvinte ca opera unui teolog creştin[20]. Acesta e prin excelenţă cazul tratatului său *Despre numele divine,* în care problema cunoaşterii de către noi a lui Dumnezeu este abordată direct şi rezolvată într-un mod care 1-a lăsat adesea pe Sfîntul Toma perplex citindu-1. Ca şi Augustin, Dionisie preia din platonismul lui Plotin armătura tehnicii sale filozofice. Ca şi Augustin, el trebuie să utilizeze această tehnică pentru a elucida dogma creştină, dar acest grec îi concede lui Plotin mult mai mult decît îi acordase vreodată Augustin.

Ceea ce caracterizează filozofia lui Plotin este că ea se întemeiază pe o metafizică a lui Unu, şi nu pe o metafizică a Fiinţei. A-l institui pe Unu ca principiu prim a tot ceea ce este înseamnă a admite în acelaşi timp că Unu nu este o fiinţă. Fiind principiul a tot ceea ce merită numele de fiinţă, el însuşi nu este de natura acestui număr. Fiinţa propriu-zisă apare pentru prima oară în ierarhia universală o dată cu *vovc,,* sau Inteligenţa, în acelaşi timp în care este fiinţa primă, această a doua ipostază este Dumnezeul prim. Aşa cum era, această teologie era evident inutilizabilă pentru un creştin. A-l identifica pe Dumnezeul Exodului cu Unu însemna a-l coborî pe acesta din urmă la nivelul fiinţei, pe care Plotin o considera inferioară lui Unu, sau însemna a-l ridica pe Dumnezeu deasupra fiinţei, pe care creştinismul o consideră cel mai puţin impropriu dintre numele divine. în primul caz, era trădat Plotin, în al doilea caz se trăda Biblia. Sfîntul Augustin nu a ezitat să-1 trădeze pe Plotin. Să vedem cum a acţionat Dionisie ca să-1 trădeze cît mai puţin posibil atît pe unul, cît şi pe celălalt, cu riscul de a nu se pune complet de acord cu nici unul dintre cei doi.

[20] Lucrările ce formează *Corpus Dionysiacum* sînt de dată incertă, deoarece cînd au fost considerate ca fiind din secolul al III-lea, cînd au fost atribuite unui autor trăind la sfîrşitul secolului al V-lea sau la începutul celui de-al Vl-lea. Neavînd nici o competenţă pentru a discuta acesta chestiune, considerăm doar — ceea ce ne pare evident — că autorul acestor lucrări era un creştin, trudind la elaborarea unei teologii propriu-zis creştină, sub autoritatea supremă a Scripturii. Comentate, în secolul al Vll-lea, de Maxim Mărturisitorul, scrierile dionisiene au influenţat Evul Mediu timpuriu datorită operei lui Ioan Scotus Eriugena. care, în secolul al IX-lea, a tradus scrierile lui Dionisie şi comentariile lui Maxim, comentînd el însuşi o parte a acestora, şi şi-a întemeiat pe principiile acestora opera magistrală. *De divisione naturae.* Noi nu-1 avem aici în vedere pe Dionisie decît prin textul prin care el a influenţat în primul rînd Evul Mediu: traducerea lui Ioan Scotus Eriugena. — Despre acest din urmă autor şi despre opera sa, vezi Dom Maieul CAPPUYNS, *Jean Scot Erigene, sa vie, son oeuvre, sa pensie,* Desclee de Brouwer, Paris, 1933. Cf. G. THERY O. R, *Scot Erigene, introducteur de Denis,* în *The New-Scholasticism,* voi. V (1933), pp. 91-108.

Una dintre expresiile care revin cel mai adesea în traducerea erige-niană a lui Dionisie este cea de

superessentialis divinitas „divinitate supraesenţială". Era un omagiu adus lui Plotin, ca şi o trădare a gîndirii sale. Dar un creştin era obligat s-o comită. Dacă identificăm, cum făcuse Plotin, Inteligenţa, fiinţa şi zeul, nu mai putem spune careul ar fi deasupra inteligenţei şi fiinţei; dar dacă, printr-o transpoziţie pe care creştinismul o cere, îl identificăm pe Dumnezeu cu Unu al lui Plotin, atunci trebuie să-1 concepem pe Dumnezeu ca fiind deasupra inteligenţei şi fiinţei. Revenim atunci la Binele lui Platon, sau al lui Plotin, dar înţeles de această dată ca un Dumnezeu care ar fi ETrâKEiva xfjq oixriai; „dincolo de fiinţă". Tocmai de aceea, la Dionisie, Dumnezeu este *superessentialis,* şi este aşa de drept. Or, fiinţa şi esenţa nu fac decît una; un Dumnezeu superesenţial nu este, aşadar, o fiinţă. Desigur, el este chiar mai mult decît atît, dar, tocmai pentru că este mai mult decît atît, el nu este aceasta. E ca şi cum am spune că Dumnezeu este o nonfiinţă, şi că non 6v, sau „ceea ce nu este" este cauza supremă a tot ceea ce este[21].

Plecînd de la această noţiune, ierarhia platoniciană a principiilor va tinde cu necesitate să se reconstituie în sînul ordinii creştine. Luat în sine, Dumnezeu se va identifica cu Unul, cu alte cuvinte cu o simplitate perfectă şi transcendentă ordinii numărului. Unul nu generează numărul prin diviziune, căci este indivizibil. Dacă ar fi să folosim o imagine, îl vom compara mai curînd cu centrul unei circumferinţe, în care toate razele coincid; sau cu o Monadă anterioară oricărui număr şi care, fără a fi una dintre ele, le-ar conţine pe toate. De asemenea, Unul, care este înainte de fiinţă, conţine în sine toată fiinţa care nu este el însuşi; dar cum această fiinţă nu este decît Unul, vom spune despre ea că este „fiinţa fiinţelor ce posedă existenţă": *ipsum esse existentium* „Binele sau supremul bine"[22]. Formulă a cărei influenţă va fi durabilă şi profundă, aşa cum vom avea ocazia să o constatăm. Totuşi, dacă vrem să desemnăm principiul prim în bogăţia sa creatoare, îi vom da mai curînd titlul de onoare pe care 1-a primit de la Platon: Binele, sau *Optimum*[23]. Vedem în mod clar prin aceasta că nu prin lipsă, ci prin exces trebuie gîndit

[21] DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus,* cap. I, trad. realizată de Ioan Scotus Eriugena, *Pat. lat.,* voi. 122, col. 1113 C, şi cap. V, col. 1148 A B. — Cf. traducerea lui Dionisie de către Hilduin, în G.THERY, O. R, *Etudes Dionysiennes, II, Hilduin traducteur de Denys,* J. Vrin, Paris, 1937, p. 168, 1, 18 20. Se poate verifica, *loc. cit.,* nota 8, că *eiteiceiva tije ovaiaq* „dincolo de existenţă" a lui Platon se găseşte în spatele acestor texte.

[22] DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus,* cap. V; *Pat. lat.,* voi. 122, col. 1148 B şi 1149 A-B.

[23] *Op. cit.,* cap. IV; col. 1128 D-1129 A. Cf. cap. XIII, col. 1169 B-D.

drept suprema „nonfiinţă". Luată în sensul ei integral, aşa cum trebuie de fapt să se facă, această aparentă negaţie este afirmarea unui principiu prim care, situat dincolo de viaţă, de cunoaştere şi de fiinţă, este cauza a tot ceea ce le posedă. Ceea ce este nu este decît prin participarea la Bine, care transcende el însuşi fiinţa[24].

într-o doctrină în care primatul Binelui se afirmă cu această putere, *Ego sum qui sum* „Eu sînt cel ce sînt" al Exodului este cu necesitate supus unei interpretări restrictive care îi diminuează extrem de mult forţa. Scriind un tratat despre *Numele Divine,* adică despre numele date lui Dumnezeu de Scriptură, Dionisie nu-1 putea ignora pe acesta; dar nu face altceva decît să-1 citeze printre multe altele, ca pe unul dintre numele nenumibilului[25]. A vorbi despre fiinţă în legătură cu Dumnezeu nu înseamnă a vorbi despre ea, ci despre efectul ei. Este adevărat că fiinţa poartă întotdeauna pecetea lui Unu, care-i este cauza. Fiinţa nu este decît ca sine una tocmai pentru că este efectul lui Unu. Unitatea imperfectă, instabilă şi mereu divizibilă a fiinţelor este cu toate acestea în ele ca energia cauzală prin care acestea sînt. Dacă Unul transcendent încetează să penetreze pe una dintre ele cu lumina sa, aceasta încetează de îndată să existe. Tocmai în acest sens profund poate fi numit Dumnezeu fiinţa a tot ceea ce este: dk> *totius esse.* Totuşi, Dumnezeu nu apare sub aspectul fiinţei decît drept cauza ce face ca lucrurile să fie. întocmai, fiinţa nu este decît revelarea sau manifestarea lui Unu; pe scurt, „teofania" sa[26]. Cît despre el, Unul rămîne *ante* cot) „înaintea a tot ce există": el nu este angajat în ordinea participărilor sale[27].

Replasată în istoria teologiei creştine, această doctrină apare ca un regres în raport cu cea a Sfîntului Augustin. în aceasta din urmă, influenţa lui Plotin nu se putuse generaliza decît în anumite condiţii extrem de stricte. Dacă fiinţa este înţeleasă aici conform tipului platonician de esenţă inteligibilă şi imuabilă, Dumnezeu nu este doar identificat cu Binele şi Unul, ca la Dionisie, ci este identificat şi cu Fiinţa. Decizie de importanţă capitală, pe care Dionisie nu pare să o fi luat. Din această inadvertenţă, s-au născut nenumărate dificultăţi pentru comentatorii săi creştini şi chiar pentru simplii lui istorici. Sau, simţind pericolul, fiinţa era reintegrată în Unul lui Dionisie. ceea ce îi reducea doctrina la

normele ortodoxiei; sau, acceptînd-o în conţinutul ei literal, i se reda aspectul mai panteist pe măsură ce era lămurită mai mult. Ceea ce ne interesează
:J *Op. cil.,* cap. IV; col. 1130 A.
25 *Op. cit.,* cap. I; col. 1117 B. Cf. cap. II, col. 1119 1120.
26 *Op. cit.,* cap. V; col. 1147 A.
2^ *Op. cit.,* cap. V; col. 1148 A-B. Cf. col. 1150 A şi 1151 A.

pentru moment este să înţelegem cum a putut un teolog atît de evident creştin cum era Dionisie să dezvolte o astfel de doctrină fără să fie stingherit de acest fapt. A susţine că 1-a înţeles pe Dumnezeu din perspectivă panteistă înseamnă a merge împotriva sensului fir,esc al textelor sale, în care Dumnezeu apare întotdeauna ca fiind *ante* „înainte", sau *super* „mai presus de" toate lucrurile despre care vorbim. Dionisie avea un sentiment acut, aproape exasperat, al transcendenţei divine. Dacă a putut susţine, pătruns de acest sentiment, că Dumnezeu este fiinţa a tot ceea ce este e tocmai deoarece, pentru el, Dumnezeu nu este fiinţa; singura fiinţă care este a sa nu este decît cu titlu de principiu transcendent şi de cauză a acestei fiinţe, care e tocmai „fiinţa a ceea ce este". Dacă, dimpotrivă, îi citim doctrina tradueînd-o în limba unei teologii în care Dumnezeu este esenţialmente fiinţă, facem din ea un panteism. Dacă Dionisie nu s-a temut niciodată de nimic în această privinţă este pentru că în gîndirea sa nu putea exista vreo confuzie de fiinţă între lucruri şi Dumnezeu, pentru simplul motiv că lucrurile sînt, în timp ce, pentru că este Unul, Dumnezeu nu este.
Această inferioritate a fiinţei în raport cu Dumnezeu se imprimă în mod clar în statutul metafizic special impus ideilor de către Dionisie. Ca tot ceea ce este inteligibil şi imuabil, Ideile sînt, şi se poate spune chiar despre ele că sînt în primul rînd. Ele sînt principii şi cauze tocmai pentru că sînt: *et sunt, etprincipia sunt, etprimo sunt, deindeprincipia sunt* „şi există şi sînt principii şi mai întîi există şi apoi sînt principii"[28]. Numai că, printr-o ricoşare inevitabilă, deoarece sînt, ele nu sînt Dumnezeu. Numai titlul capitolului V din *Numele divine,* şi era de ajuns să dovedească faptul că aşa este într-adevăr în această doctrină: *De ente, in quo et de paradigmatibus* „Despre fiinţă ca atare şi despre exemple". Acolo unde începem să vorbim despre fiinţă, începem în mod firesc prin a vorbi despre fiinţele prime, Ideile. începutul acestui capitol este de altfel remarcabil: „Să trecem acum la denumirea teologică adevărată a esenţei *(essentia)* a ceea ce este cu adevărat. Să remarcăm doar că intenţia noastră nu este aici de a arăta esenţa supraesenţială; întrucît este supraesenţială, este inefabilă, incognoscibilă şi absolut inexplicabilă; este Unitatea transcendentă însăşi *(superexaltatam unitatem);* vrem însă să proslăvim procesiunea, creatoare de substanţă, a esenţei divine principale, în toate fiinţele ce posedă existenţă"[29]. Nici că s-ar putea scoate mai pregnant în evidenţă ruptura care separă ordinul fiinţei de principiul său, şi „supraexistenţialitatea" acestuia. în acelaşi timp, ideile divine se află
28 *Op. cit.,* cap. V; col. 1148 C-D.
29 *Op. cit.,* cap. V; col. 1147 A.

în situaţia de a fi excluse din chiar această „supraexistenţialitate". Deoarece ele nu sînt decît pentru că ţin de ea. într-un sistem în care fiinţa provine nu din Fiinţă, ci din Unu şi din Bine, intrăm simultan în ordinul fiinţei şi în cel al participării. De aici, doctrina caracteristică a lui Dionisie care face din ideile „participărilor prin sine", anterioare tuturor celorlalte, cauzele tuturor celorlalte, şi care, pentru că *sînt primum participantia* „care participă mai întîi", sînt şi *primum existentia* „care există mai întîi"[30].
O primă consecinţă a acestei doctrine era de a dezexistenţializa la maximum noţiunea de creaţie. La Sfîntul Toma, Dumnezeu conferă existenţă pentru că este Act de a exista; la Dionisie, Unul conferă fiinţă pentru că el însuşi nu este. De unde, această a doua consecinţă că *invisibilia Dei* „cele nevăzute ale lui Dumnezeu" nu mai pot fi cunoscute plecînd de la creaţie. într-o doctrină de acest fel, raţiunea se mai poate ridica din fiinţe în fiinţe pînă la Ideile divine, care sînt fiinţele prime. Acolo, un abis de netrecut o opreşte, căci n-ar putea merge mai sus decît ridi-cîndu-se la Dumnezeu care transcende fiinţa însăşi. Cum ar face acest lucru raţiunea, de vreme ce tot ceea ce ea cunoaşte este?
Metoda teologică negativă trebuia, aşadar, în mod firesc să devină metoda dionisiană prin excelenţă. De la început, tot ceea ce spune Dionisie în legătură cu acest lucru se potriveşte atît de bine cu ceea ce va spune Sfîntul Toma, îneît nu ne mirăm că acesta 1-a citat atît de frecvent pentru a-1 aproba. Să remarcăm totuşi cum îl citează: „Dionisie spune (în *De divinis nominibus)* că ajungem la Dumnezeu plecînd de la creaturi, cu alte cuvinte, prin cauzalitate, prin eliminare şi prin eminenţă."[31] Este tocmai

metoda tomistă, aşa cum am descris-o, dar cît de departe sîntem de textul de la care se reclamă Sfîntul Toma! Versiunea lui Dionisie pe care o are în minte este aici cea a lui Jean Sarrazin: *Ascendemus in omnium ablatione et excessu et in omnium ccnisa* „ne vom înălţa prin înlăturarea şi îndepărtarea tuturor şi în temeiul tuturor". Sfintul Toma a fost lăudat că a descris mai bine ordinea logică a acestor operaţii, inversînd ordinea frazei: *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam* „prin cauzalitate, prin îndepărtare, prin depăşire"[32]. De fapt,

[3(1] *Op. cit.,* cap. V; col. 1148 D-1149 A. Acest text le urmează pe altele, în care Dumnezeu este conceput, cu o remarcabilă vigoare, drept un *nondum âv* „încă nefiinţincT" (1148 A), care, deoarece el însuşi nu este, este fiinţa a tot ceea ce există; pe scurt, un Dumnezeu care, ca principiu şi cauză a fiinţei, îl transcende (1148 B).

[31] Sfintul TOMA D'AQUINO, *In II Sent.,* dist. 3, Divisio primae partis textus; ed. Mandonnet, voi. I, p. 88.

[32] J. DURANTEL. S. *Thomas et le Pseudo-Denis,* p. 188. în care textul citatului făcut în *In Boetium de Trinitate,* qu.I, art.2, ad *Resp.,* este corectat în sensul tomist. Obţinem atunci: *cognoscitur (Dens)* ut *omnium causa, ex excessu et ablatione* „prin înlăturare şi eliminare (Dumnezeu) este cunoscut drept cauză a tuturora". Aceeaşi corectare în *Opuscula omnia.* ed. Mandonnet, voi. II. p. 532.

toată doctrina lui Dionisie era astfel inversată. Textul *Numelor divine,* cap. VII, spune că ajungem la cauza a toate eliminînd datul şi trans-cenzîndu-1[33]. A urma o astfel de metodă înseamnă într-adevăr să plecăm de la datul sensibil pentru a ne ridica la cauza sa; aşadar, înseamnă de asemenea să ne bazăm pe un anumit raport, pe o anumită analogie între efect şi cauza sa; dar nu ne bazăm aici pe acest raport decît pentru a nega că el ne lămureşte despre natura cauzei. Cum ar fi altfel într-un univers în care lucrurile sînt pentru că Dumnezeu nu este? Cele două consecinţe ale acestui principiu pe care îl subliniem aici nu sînţ decît faţa şi reversul uneia şi aceleiaşi teze: creaţia nu constă într-un raport al fiinţelor cu Fiinţa, ceea ce este cauza creatoare nu este cognoscibilă plecînd de la fiinţe. Tot ceea ce ne poate da Dionisie este, plecînd de la ordinea lucrurilor, o anumită cunoaştere a ideilor despre Dumnezeu care, cum tocmai am văzut, nu sînt Dumnezeu. La întrebarea: „Cum cunoaştem un Dumnezeu care nu este nici inteligibil, nici sensibil, nici, în general, vreunul dintre lucrurile care există?" Dionisie răspunde prin-tr-o altă întrebare: „Dar nu este adevărat să spunem că-1 cunoaştem pe Dumnezeu altfel decît prin natura sa?" Şi iată cum explică: „Căci această natură este ceva necunoscut, care depăşeşte orice înţelegere, orice raţiune şi orice gîndire. Dar, plecînd de la dispunerea tuturor lucrurilor pe care el însuşi ne-o propune, care comportă ca nişte imagini şi asemănări cu exemplarele sale divine, ne ridicăm, în măsura puterilor noastre, mulţumită vieţii şi ordinii a toate, îndepărtînd superfluul şi transeenzînd, pînă la cauza a toate lucrurile."[34] A-1 cunoaşte pe Dumnezeu nu înseamnă, aşadar, decît a cunoaşte o imagine a Ideilor dincolo de care el rezidă ca într-o eternă inacccsibilitate.

Pentru a elimina obstacolul dionisian, trebuia, aşadar, transformată noţiunea însăşi de Dumnezeu. Admirabil conceput ca principiu de inte-ligibilitate raţională, Unul lui Dionisie nu putea decît în mod dificil să îndeplinească funcţiile pe care orice religie le aşteaptă de la Dumnezeu. Cel mult, el permitea întoarcerea la o doctrină a mîntuirii prin cunoaştere, cum era cea pe care o elaborase Plotin; el nu putea în nici un fel garanta această unire intimă şi personală cu Dumnezeu pe care omul o caută în religie. Tocmai de aceea îl vedem pe Sfîntul Toma restabilind în mod constant, pe planul existenţei şi al cauzalităţii existenţiale, toate rapor-

[33] DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus,* cap. VII. Traducerea lui Scotus Eriugena ne dădea: *redeundum, omnium ablatione et eminentia, in omnium causa* „prin îndepărtarea şi înlăturarea tuturor trebuie să revenim la cauza tuturor". *Pat. lat.,* voi. 122, col. 1155 B.

[34] DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus,* cap. VII; în Comentariul Sfintului Toma: *Opuscula omnia,* ed. Mandonnet, voi. II, p. 532.

turile creaturii cu Dumnezeu concepute de Dionisie ca participări ale fiinţei la Unul. Pentru Dionisie, Dumnezeu era o *superesse* „o supra-existenţă" pentru că nu era „încă" acel *esse* care nu devine decît în emanaţiile sale cele mai înalte; pentru Sfîntul Toma, Dumnezeu este *superesse* pentru că este fiinţă în mod superlativ: *Esse* pur şi simplu, luat în infinitatea şi în perfecţiunea sa. Parcă atinsă de o baghetă magică, doctrina lui Dionisie iese de aici transformată. Sfîntul Toma o păstrează întreagă, dar nimic nu şi-a păstrat acelaşi sens[35]. Este adevărat că *esse* al lui Dumnezeu ne este incognoscibil, dar nu şi că a cunoaşte lucrurile înseamnă a cunoaşte ceva ce nu este Dumnezeu. Dintre toate cîte sînt putem afirma pe drept cuvînt că Dumnezeu este, şi chiar că este într-un mod atît de eminent, încît numele îi

aparţine prin drept de prioritate asupra creaturii. Tocmai felul în care Dumnezeu este ne scapă în mod complet[36]. O dată operate toate eliminările necesare, rămîne cel puţin

[35] Sfintul Toma se arată în general extrem de atent să-l menajeze pe Dionisie (de exemplu, *Sum. theol.* I, 13, 3, ad *Resp.* ad 2"[1].); i se întîmplă totuşi să-i ţină piept, cînd noţiunea creştină de Dumnezeu este pusă sub semnul întrebării. Iată un text interesant în această privinţă: *3. Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existenthim. Primiim enim, quod cădit in apprehensione intellectus est ens; sed Dens non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius; ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum. — Ad tertium dicendum, quod Dens non sic dicitur non existens, quasi nullo modo s/t existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est ipsum esse. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possil cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi* .,în afară de aceasta, intelectul a fost creat cunoscător numai al celor existente. Căci, în primul rînd, întrucît este sortit cunoaşterii, intelectul este un existent, dar Dumnezeu nu este un existent ci, aşa cum spune Dionisie, este mai presus de cele existente; prin urmare, nu este inteligibil, ci este mai presus de orice înţelegere... Pentru a ne referi la al treilea aspect, pentru că Dumnezeu nu este numit nonexistent ca şi cum nu ar exista în nici un fel. ci pentru că este mai presus de tot ce există. în măsura în care are o existenţă proprie. De aceea, de aici nu rezultă că nu ar putea fi cunoscut în nici un mod, ci că, deoarece întrece orice cunoaştere, el însuşi nu e cuprins cu mintea" *(Sum. theol.* I. 12, 1, ad 3[m]). — Să notăm că *Respondeo* din acest articol vizează în mod direct, sau cel puţin atinge, doctrina lui I. Scotus Eriugena, conform căruia imaginea esenţei divine ar trebui să fie considerată drept imposibilă, chiar în viziunea beatifică.

[16] Atent să ne prezerve ceva din cunoaşterea esenţei divine, unul dintre cei mai profunzi interpreţi ai Sfintului Toma îl citează astfel: *Essentiam Dei in hac vita cog-noscerc non possum* secundum quod in se est; sed COGNOSCTMUS EAM secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum „în această viaţă nu putem cunoaşte esenţa lui Dumnezeu după ceea ce este în ea; dar O CUNOAŞTEM după ceea ce este reprezentat in desăvîrşirea creaturilor" *(Sum. theol.* I, 13, 2, ad 3[m]), în J. MARITAIN, *Les degres du savoir....* p. 836). Sublinierile (prin drepte de rînd şi litere capitale) aparţin, bineînţeles, autorului acestui citat. Am putea sublinia în cu totul alt spirit, dar nici un artificiu tipografic nu poate schimba sensul unei fraze bine făcute. Să o luăm, aşadar, ca atare, fără să subliniem nimic. Sfîntul Toma spune aici în mod succesiv două lucruri: 1 ° nu cunoaştem esenţa lui Dumnezeu după cum este ea în sine; 2° dar o cunoaştem

faptul că fiecare concept uman al fiecărei fiinţe şi al fiecărui mod de a fi ne dă dreptul să conchidem: faptul însuşi pe care îl înţeleg, de vreme ce este, Dumnezeu este. într-o asemenea doctrină, *invisibilia Dei* „cele nevăzute ale lui Dumnezeu" rămîn, aşadar, transcendente cunoaşteri" noastre, dar o transcend, în propria sa descendenţă, ceci toate atributele lui Dumnezeu, cunoscute plecînd de la fiinţa creată, nu ne devin invizibile decît identificate cu simplitatea perfectă a lui *Esse.*

Realizînd acest progres decisiv, Sfintul Toma rezolva în sfîrşit problema fundamentală a teologiei naturale. încă de la începuturile ei, gîndirea greacă s-a aflat în luptă cu această dificultate: cum să-i cuprindă într-o aceeaşi explicaţie a realului pe zeii religiei şi principiile filozofiei? Pentru a înţelege ce sînt lucrurile, este nevoie de principii, dar pentru a înţelege că lucrurile sînt este nevoie de cauze. Zeii greci erau chiar astfel de cauze. Avînd misiunea să rezolve toate problemele privind originea, ei interveneau de fiecare dată cînd era vorba să justifice vreo existenţă, fie ea chiar şi a lumii, aşa cum apare în *Teogonia* lui Hesiod, sau, cum vedem în *Iliada,* fie că era doar a evenimentelor care au loc în lume. Se poate arăta fără dificultate că acest dualism al esenţei şi existenţei îl explică pe cel al filozofiei şi al mitului în opera lui Platon. Toate mirurile platoniciene sînt existenţiale, aşa cum toată dialectica platoniciană este esenţială. Iată de ce, după cum nici una dintre Ideile lui Platon nu este un zeu, nici chiar cea a Binelui, nici unul dintre zeii lui Platon nu este o Idee, nici chiar Demiurgul. Pentru a rezolva această antinomie, ne-am putea hotărî să identificăm Binele lui Platon cu zeul suprem, dar ar însemna să introducem această antinomie în Principiul Prim însuşi, şi nu să o rezolvăm. Tocmai am constatat acest lucru în legătură cu Sfîntul Augustin şi cu Dionisie Areopagitul. Cum să facem un zeu dintr-o esenţă fără să facem în acelaşi timp o esenţă dintr-un zeu? Esenţializarea lui Dumnezeu o dată realizată, ne lovim de îndată, ca şi Sfîntul Augustin, de insurmontabila dificultate de a justifica existenţele plecînd de la *Essentia* pe care le-o fixăm totuşi ca principiu,

după cum este reprezentată prin perfecţiunile creaturilor. A nu cunoaşte esenţa lui Dumnezeu aşa cum este în sine înseamnă a nu o cunoaşte în ea însăşi. Aşadar. Sfintul Toma repetă aici ceea ce a spus altundeva: în ea însăşi, nu o cunoaştem deloc. A o cunoaşte ca reprezentată în perfecţiunile creaturilor înseamnă întotdeauna a nu dispune decît de conceptele noastre privind creaturile pentru a ni-1 reprezenta pe Dumnezeu. Prin ce reprezintă oare aceste concepte abstracte ale sensibilului esenţa sa? Prin nimic. Nu trebuie, aşadar, să transformăm într-un concept oarecare al esenţei lui Dumnezeu o cunoaştere făcută din judecăţi care afirmă că *ceea ce sînt lucrurile este Dumnezeu.* deoarece aceasta *preexista* în el, dar *secundum modum altiorem* „în conformitate cu o măsură superioară". Acest mod eminent, îl afirmăm, dar ne scapă, în condiţiile în care tocmai pe el ar trebui să-l cunoaştem pentru a cunoaşte în orice esenţa lui Dumnezeu.

doar dacă nu cumva, pentru a ieşi din încurcătură, nu împingem, ca Dionisie, principiul prim dincolo

de esenţă şi de existenţă, interzicînd prin aceasta creaturii orice cunoaştere pozitivă a creatorului său. Cu totul altfel stau lucrurile într-o teologie naturală cum este cea a Sfîn-tului Toma d'Aquino. Dumnezeul său este *Esse;* or, actul de a exista este ca şi stofa însăşi din care sînt făcute lucrurile; realul nu este, aşadar, inteligibil decît în lumina Actului suprem de a exista care este Dumnezeu. Faptul că Dumnezeul Sfîntului Toma joacă în opera sa rolul unui principiu suprem de inteligibilitate filozofică l-am constatat încă de la descrierea esenţei sale, şi l-am verificat din nou în legătură cu fiecare dintre atributele sale. Prin el, şi numai prin el, este unic, bun, adevărat şi frumos tot ceea ce ţine, pe o treaptă oarecare, de unitate, de bine, de adevăr şi de frumuseţe. Astfel, Dumnezeul religiei a devenit aici cu adevărat principiul suprem de inteligibilitate filozofică, dar putem adăuga că însuşi acest principiu de inteligibilitate coincide, la rîndul său, cu Dumnezeul religiei. Coincidenţă care nu este realizabilă tară pericol pentru divinitatea lui Dumnezeu şi nici pentru inteligibilitatea principiului, decît în cazul unic în care, toate problemele luînd în cele din urmă drept model planul actului de a fi, cauza radicală a tuturor existenţelor este în acelaşi timp principiul lor suprem de inteligibilitate. într-adevăr, aşa este Dumnezeul Sfîntului Toma d'Aquino. Nu numai principiul, ci creatorul, şi nu numai Binele, ci şi Tatăl. Providenţa lui se întinde pînă la cel mai mic detaliu al fiinţei, pentru că providenţa lui nu îi este decît cauzalitatea. A produce un efect înseamnă a-ţi propune să-1 obţii, şi la fel trebuie să spunem despre tot ceea ce este şi acţionează că depinde nemijlocit de Dumnezeu în fiinţa sa şi în acţiunea sa[37]. Etern în sine însuşi, Dumnezeul Sfîntului Toma rămîne, aşadar, cauza evenimentelor. Creaturile care se perindă în timp îi dau nume diverse, dar fiecare dintre aceste nume marchează un raport care se întinde de la creaturi la el, şi nu de la el la creaturi. Omul emerge din neant: el îl numeşte Dumnezeu pe Creatorul său. Omul îl recunoaşte pe acest creator ca învăţătorul suprem: îl numeşte pe Dumnezeu Domnul. Omul păcătuieşte şi se rătăceşte, dar Cuvîntul se face trup pentru a mîntui omul: el îl numeşte pe Dumnezeu Mîntuitorul său. Toată această istorie se dezvoltă în conformitate cu timpul şi într-o lume care se schimbă, dar Dumnezeu însuşi nu este mai schimbat decît o coloană care trece de la dreapta la stînga după cum noi ne ducem şi venim prin faţa ei. Creator pentru cei pe care îi creează şi pe care acţiunea sa eternă îi răscumpără în fiecare clipă din neant, Dumnezeu este Salvator pentru cei pe care

[57] *Sum. theol.* I, 22, 13, ad *Resp.*

îi salvează şi Domn pentru cei care mărturisesc că-1 slujesc; dar creaţie şi mîntuire nu sînt în el decît acţiunea sa care, ca şi puterea, îi este identică cu însuşi actul său de a fi[3S]. Pentru ca principiul prim al filozofiei să-1 întîlnească astfel pe Dumnezeul religiei, şi pentru ca acelaşi Dumnezeu al religiei să fie în acelaşi timp Autorul Naturii şi Dumnezeul istoriei, a trebuit, aşadar, să urmărească sensul numelui lui Dumnezeu în implicaţia sa existenţială cea mai profundă. Eu SÎNT este singurul Dumnezeu despre care putem spune că, aşa cum este Dumnezeul filozofilor şi al învăţaţilor, este şi cel al lui Avram, al lui Isaac şi al lui Iacob.

II. — O nouă ontologie

S-a spus adesea despre concepţia privind realul şi fiinţa că domină metafizica Sfîntului Toma şi, în consecinţă, întreaga lui filozofie[39]. Nimic mai exact. Poate ar trebui chiar să mergem mai departe şi să spunem că această noţiune pune în cauză însăşi existenţa unei filozofii proprii Sfîntului Toma. Pentru că nu l-au înţeles în originalitatea şi profunzimea lui, excelenţi istorici au crezut că pot spune că Sfintul Toma nu a făcut decît să-1 repete pe Aristotcl, alţii că nu a ştiut nici măcar să-1 repete corect, alţii, în sfîrşit, că nu a reuşit decît un mozaic de fragmente heteroclite, preluate din doctrine inconciliabile şi pe care nici o intuiţie domi-

[38] *Sum. theol* I, 13, 7, ad *Resp.* şi ad l[m]. —Aici, nu este vorba evident decît de a defini un tip de raporturi unilaterale, a căror existenţă trebuie s-o afirmăm, dar pe care nu am putea-o concepe. Acest lucru, care este adevărat despre creaţie, este infinit mai adevărat despre întrupare, minunea minunilor faţă de care toate celelalte sînt subordonate *(Cont. Gent.* IV, 27). Mînfuirea nu este citată aici decît ca un exemplu deosebit de izbitor al reducerii unui eveniment la Actul divin de a exista ca la cauza sa.

[39] Asupra noţiunii de fiinţă, cheie de boltă a filozofiei Sfîntului Toma, vezi N. DEL PRADO, O. R, *De veritate fundamentali*

philosophiae christianae. Fribourg (Elveţia). So-ciete Saint-Pau. 1911: în special, *Intmductio,* pp. XXVI- XXIX, şi cap. I. 1. pp. 7-11. — Ca introducere generală la această problemă, a se consulta Francesco OLGIATI, *L 'anima di san Tommaso, saggio filozofico intorno alia concezione tomista,* Vita e Pensiero, Milano, f. d. — Ca introducere în acelaşi timp istorică şi filozofică la problema constituţiei metafizice a fiinţelor, recomandăm lucrarea lui Aime FOREST, *La structure metaphvsique du concret selon saint Thomas d'Aquin, i.* Vrin. Paris, 1931. — Despre caracterul „existenţial" al noţiunii tomiste de „fiinţă", B. PRUCHE, *Existentialisme et acte d'etre.* Arthaud. Grenoble, 1947. J. MARITAIN, *Sept lecons sur Vetre et Ies premiers principes de la raison speculative,* P. Tequi, Paris, f. d„ în special pp. 26-30 şi p. 45, n° 13. Acelaşi autor: *Court trăite de l'existence et des existants,* Hartmann, Paris, 1947. L. OEiNG-HANHOFF, *Ens el unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Gnmdsatzes in der Philosophie des hi Thomas von Aquin,* în *Beilrăge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* XXXVII, 3, Miinster t. W„ 1953.

nantă nu a ajuns să le unifice. Să recunoaştem de altfel că interpreţii săi cei mai celebri au deformat uneori noţiunea tomistă de fiinţă şi, în acelaşi timp, întreaga lui doctrină.

Neînţelegerile care impietează asupra aceastei probleme ţin mai întîi de structura raţiunii umane. Este o chestiune la care va trebui să revenim. Ele ţin de asemenea, într-o anumită măsură, de dificultăţile de terminologie care sînt deosebit de stînjenitoare în franceză. Limba latină, pe care o folosea Sfîntul Toma, îi punea la dispoziţie două vocabule distincte, pentru a desemna un lucru care este, *ens,* şi pentru a desemna actul însuşi de a fi, *esse.* Limba franceză, dimpotrivă, nu dispune decît de o singură vocabulă în cele două cazuri; *etre* „fiinţă" şi *etre* „a fi" semnifică simultan ceea ce este, şi faptul că ceea ce este este sau există. Or, aşa cum vom avea nenumărate ocazii să ne încredinţăm de acest lucru, este vorba aici de două aspecte ale realului pe care analiza metafizică trebuie să le distingă cu grijă. Dacă dăm înapoi în faţa inuzitatului *etant* „lucrul care este", este în general preferabil să nu-l traducem pe *esse* de care vorbeşte Sfîntul Toma cu termenul *etre,* ci să-l redăm pe *ens* „lucrul care este" prin *etre,* iar pe *esse* „actul de a exista" prin *„exister"*[40].

Plecînd, împreună cu Sfîntul Toma însuşi, de la *entia,* sau lucruri care sînt, care sînt date în experienţa sensibilă, le vom desemna prin termenul de *substances* „substanţe". Fiecare substanţă formează un întreg,

[40] Motivul pentru care Sfintul Toma a evitat folosirea tehnică a lui *existere* pentru a desemna actul de a fi pare să fi fost dublu. Mai întîi, *esse* e suficient ca să desemneze acest act, cu atît mai mult cu cît este rădăcina din care derivă *ens* şi *essentia;* or, vom vedea că Sfîntul Toma ţine să menţină intactă unitatea acestui grup verbal şi filiaţiile de sens pe care el le implică. Mai mult, vom vedea că *existere* nu avea în acea epocă sensul de existenţă actuală pe care i-1 atribuim azi. Să notăm că nu este întotdeauna necesar să traducem *ens* cu această rigoare, deoarece Sfîntul Toma însuşi a folosit adesea *ens* cu conotaţia de *esse;* dar nu trebuie aproape niciodată să-1 traducem pe *esse* cu *ens,* şi cu atît mai puţin cu *ipswn esse,* deoarece folosirea acestui infinitiv corespunde în gindirea Sfintului Toma aproape întotdeauna sensului existenţial al actului de a fi. Singura excepţie importanţă de la această regulă terminologică este cazul în care. conservînd limbajul lui Aristotel acolo unde depăşeşte în modul cel mai hotărît gîndirea sa. Sfintul Toma foloseşte termenul *esse* pentru a desemna substanţa. De altfel, el are grijă să precizeze atunci că, în acest caz. acest termen nu desemnează *esse* luat în mod absolut, ci numai prin accident. Vezi *Suin. theol.* I, 104, 1. şi *Cont. Cent.* II, 21. *ad Adhuc, cum omne quod fit.* — Singura soluţie satisfăcătoare a acestei probleme ar fi să avem curajul să reluăm terminologia încercată în secolul al XVII-lea de cîţiva scolastici francezi, ce traduceau *ens* prin *etant* şi *esse* prin *etre.* Este ceea ce am face astăzi, dacă am putea reîncepe. în orice caz. traducerile franceze ce traduc *ens* şi *esse* prin *etre,* în mod indistinct, fac gîndirea Sfintului Toma complet ininteligibilă. Banez folosea deja *exis-tentia* pentru a traduce. în latină, *esse* ceea ce nu e deloc aşa. E şi scuza noastră pentru a fi folosit *exister.*

dotat cu o structură pe care o vom analiza şi care constituie o unitate ontologică, o unitate de fiinţă dacă se preferă, susceptibilă să primească o definiţie. în măsura în care substanţa poate să fie concepută ca una şi definită, va lua numele de *essence* „esenţă". Aşadar, *essentia* nu este decît *substantia* ca susceptibilă de definiţie. în mod ex'act, esenţa este ceea ce spune definiţia că este substanţa. Iată chiar pentru ce, urmînd aici terminologia lui Aristotel, Sfîntul Toma introduce o a treia vocabulă în descrierea realului. A spune ce este o substanţă înseamnă a răspunde la întrebarea *quid sit;* iată de ce, în calitatea ei de a fi exprimată în definiţie, esenţa se numeşte „quidditate". Substanţă, esenţă, quidditate, adică unitatea ontologică concretă considerată în ea însăşi, apoi considerată ca susceptibilă de definiţie, în fine considerată ca semnificată prin definiţie, acesta e primul grup de termeni de care s-a făcut uz în mod constant. Ei sînt mult prea îndeaproape înrudiţi pentru a nu se produce alunecări de la unul la celălalt, dar trebuie să ştim, de fiecare dată cînd este necesar, să-i readucem la sensul lor primitiv.

De vreme ce esenţa este substanţa în calitatea ei de a fi cognoscibilă, ea trebuie să o includă pe aceasta din urmă în fiinţa ei completă, şi nu numai cutare sau cutare element care o compune. Uneori, substanţa e definită drept „o fiinţă prin sine". Acest lucru nu este fals, dar nu este întregul adevăr, şi

doar completînd această formulă aşa cum se cuvine vom descoperi sensul propriu al noţiunii de esenţă. într-adevăr, substanţa nu este conceptibilă, şi în consecinţă n-o putem defini, doar dacă n-o gîndim ca pe o anume substanţă determinată. Iată de ce „o fiinţă prin sine" care nu ar fi nimic altceva, sau ar fi Dumnezeu, sau nu ar putea să existe fără determinare complementară. Doar esenţa vine cu această determinare. Trebuie, aşadar, să definim substanţa, o esenţă, sau quidditatea, care poate să fie prin sine, dacă-şi primeşte propriul *esse*[41].

O vom înţelege şi mai bine examinînd sensul formulei „fiinţă prin sine". Să luăm o substanţă oarecare, un om de exemplu. Spunem că există prin sine pentru că este o esenţă distinctă ce conţine în sine toate determinaţii le cerute pentru existenţa sa, cu condiţia totuşi ca ea *să fie,* adică să aibă acrul de a exista. Celelalte determinaţii nu există în el pentru acelaşi motiv, şi nici în acelaşi fel. Există în primul rînd cele pe care le exprimă definiţiile. în acest caz, esenţa este un om pentru că este un

4

[41] *Suin. theol.* I, 3. 5, ad l[m]. Vorbind în mod riguros, doar Dumnezeu este un *ens per se* „lucra care este prin sine", adică, aşa cum vom vedea, o fiinţă a cărei esenţă este de a exista. De aceea. Dumnezeu nu este o substanţă. Termenul „substanţă" desemnează întotdeauna o esenţă sau quidditate capabilă să existe prin sine. cu condiţia să fie actualizată de propriul său *actus essendi* „actul de a fi", sau *esse.*

animal dotat cu raţiune. Să o presupunem actualizată prin propriul ei *esse;* toate determinaţiile complementare vor fi prezente în aceeaşi măsură, şi vor fi astfel prin ea. Pentru că este un animal, un om trebuie să aibă o anumită culoare, o anumită înălţime, el va ocupa cu necesitate în spaţiu un anumit loc şi o anumită poziţie. Numim *substanţă* subiectul acestor determinaţii complementare, care primesc ele însele numele de *accidente.* Fără îndoială, în experienţa noastră, nu există nici substanţă fără accidente, nici accidente Iară substanţă, doar că accidentele aparţin substanţei, nu substanţa — accidentelor.

Aici. se poate produce însă o confuzie. Se obişnuieşte să se spună că tomismul constă în a ne imagina structura realului ca analogă celei a limbajului uman. Frazele sînt alcătuite dintr-un subiect şi din predicate, astfel îneît Sfintul Toma va fi conchis de aici că realul este alcătuit din substanţe cărora li se predică accidente şi din accidente care li se atribuie. Ar înseamnă să ne înşelăm în privinţa gîndirii sale şi să-i confundăm logica cu metafizica. A pune problema fiinţei şi a defini acest tip de lucruri care sînt pe care le numim substanţe înseamnă să ne angajăm în consistenţa a ceea ce există. Limbajul analitic de care ne folosim pentru a o descrie semnifică în consecinţă un obiect situat dincolo de limbajul însuşi şi după care limbajul se străduieşte să se modeleze. A vorbi despre lucruri ca despre substanţe nu înseamnă a le concepe drept grupuri de accidente legate de un subiect prin vreo copulă; dimpotrivă, înseamnă că ele apar drept unităţi de existenţă ale căror elemente constitutive *sînt,* în virtutea unuia şi aceluiaşi act de a fi *(esse),* care este cel al substanţei. Accidentele nu au existenţă proprie, care s-ar adăuga celei a substanţei pentru a o completa. Ele nu au, aşadar, altă existenţă decît a ei. Pentru ele, a exista înseamnă pur şi simplu „a-exista-în-substanţă" sau, cum se spune de asemenea, propriul lor *esse est inesse* „a exista înseamnă a exista în ceva"[42]. Sensul deplin al expresiei „fiinţă prin sine" ni se arată aici în profunzimea lui. Substanţa nu există prin sine în sensul că nu ar avea vreo cauză a existenţei sale: Dumnezeu, singurul care există fără cauză, nu este o substanţă; ea există prin sine în sensul că ceea ce este ea îi aparţine în virtutea unui act unic de a exista, şi se explică nemijlocit prin acest act, raţiune suficientă a tot ceea ce ea este.

[4:] *Nam accidentis esse est inesse* „căci existenţa accidentului este de a exista în ceva", *In Melaph..* cartea V, lect. 9. n. 894. p. 286. Nu are, aşadar, existenţă decît relativă şi împrumutată: *Esse enini album non est simpliciter esse, sed secimdum quid* „căci a fi alb nu înseamnă pur şi simplu a fi, ci numai cu referire la ceva", *op. cit.,* cartea VII, lect. 1, n. 1256, p. 377. Accidentele nu sînt fiinţe, ci fiinţele unei fiinţe; *non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia. sicut qualitas et inotus* „nu sînţ denumite pur şi simplu fiinţe, ci fiinţe ale unui fiinţe, precum calitatea şi mişcarea". *Op. cit.,* cartea XII, lect. 1, n. 419, p. 683.

Analiza a ceea ce formează fiinţa însăşi a lucrurilor poate, aşadar, să facă abstracţie de accident, lipsit

de fiinţă proprie, şi se poate fixa asupra substanţei. Singurele substanţe a căror experienţă directă o avem sînt lucrurile sensibile cărora le percepem calităţile. O proprietate remarcabilă a acestor substanţe este de a putea fi distribuite în clase, fiecare fiind obiectul unui concept, el însuşi exprimabil printr-o definiţie. în orice fel s-ar interpreta, este un fapt că noi gîndim prin idei generale sau concepte. Pentru ca acest fapt, care este real, să fie posibil, este nevoie într-adevăr ca datul experienţei noastre sensibile să fie cel puţin concep-tualizabile, adică natura sa să se preteze la cunoaşterea prin concepte. Să desemnăm, aşadar, printr-un termen distinct ceea ce, în real, îi face posibilă cunoaşterea conceptuală. Să numim acest element *forma* substanţei. Vom spune atunci că orice substanţă implică o formă şi că tocmai în virtutea acestei forme o substanţă se clasifică într-o specie determinată[43], a cărei definiţie exprimă conceptul. Pe de altă parte, este tot un fapt de experienţă că speciile nu există ca atare; „om" nu este o substanţă; singurele substanţe pe care le cunoaştem sînt indivizii. Trebuie să existe, aşadar, în individ un element, altul decît forma, întocmai cel care-i distinge unii de ceilalţi pe reprezentanţii aceleiaşi specii. Să desemnăm la rîndul său acest nou element al realului printr-un termen distinct. Să-l numim *materie.* Vom spune atunci că orice substanţă este o unitate de fiinţă care, simultan şi în mod indiviz, este cea a unei forme şi a unei materii[44]. A ne întreba ce ne autorizează să spunem despre această substanţă că este un lucru care este *(ens)* înseamnă să ne întrebăm dacă ceea ce face ca ea *să fie* trebuie căutat în materia sa sau în forma sa, ori în compusul pe care îl constituie uniunea acestora.

Faptul că materia nu este cea care face ca substanţa *să fie* îl recunoaştem prin aceea că materia nu este susceptibilă de existenţă separat de o formă oarecare. Ea este întotdeauna materia unei substanţe care, pentru că are o formă, este obiect de concept şi definiţie. E tocmai motivul pentru care materia poate de altfel intra în compunerea

[43] *In Metaph.* cartea II, lect. 4, n. 320; p. 109.

[44] *Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis signifjcat id quod ex materia et forma componitur* „rezultă, aşadar, că, la substanţele compuse, numele de esenţă semnifica ceea ce este alcătuit din materie şi formă", TOMA D'AQUINO, *De ente et essentia.* cap. II; ed. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, J. Vnn. Paris. 1926, p. 8, r. 13-14. [Toma D'Aquino, *Despre fiinţei şi esenţă,* ediţie bilingvă, trad. de D. Negrescu, Editura Paideia. Bucureşti, f. d. [1995]. pp. 18-19. — *n. t.*\ Cf. *Essentia in substantiis compositis significal compositum ex materia et forma* „la substanţele compuse, esenţă înseamnă ceva compus din materie şi formă". CAJETAN, *De ente et essentia,* cap. II, n. 26, p. 45.

substanţei fără a-i rupe unitatea existenţială. Luată riguros ca materie, separat de întregul din care face parte, ea nu există: „într-adevăr, existenţa *(esse)* este actul despre care se poate spune: acesta este; dar despre materie nu se spune că este; nu se spune decît despre întreg; aşadar, nu putem spune că materia este; substanţa însăşi este ceea ce este"[45]. Ne-avînd existenţă proprie, materia nu ar putea-o produce pe cea a substanţei. Aşadar, nu în virtutea materiei sale spunem despre o substanţă oarecare: este un lucru care este *(ens),* ea *este.*

Aceeaşi consecinţă se impune în ce priveşte forma, şi pentru acelaşi motiv. Desigur, fonna este un element al substanţei mai nobil decît materia, pentru că ea e cea care o determină şi îi conferă inteligibilitatea. Forma unui individ uman, Socrate de exemplu, este elementul prin care materia este cea a corpului organizat pe care-1 numim corp uman. Materia nu este decît o potenţialitate determinabilă prin formă, dar forma însăşi este actul care face ca materia să fie cea a cutârei sau cutărei substanţe determinate. Rolul propriu al formei este, aşadar, de a constitui substanţa *ca substanţă.* Ea este, cum zice Sfîntul Toma d'Aquino, *complementum substantiae* „completare a substanţei", cea care îi asigură întregirea[45]. Astfel concepută, fonna este *elementul prin care* substanţa este *ceea ce este.* S-a remarcat distincţia, devenită tradiţională la cititorii lui Boethius, între *quo est* „prin care este" şi *quod est* „ceea ce este"[47], distincţie al cărei rol este considerabil în doctrina tomistă, dar pe care, prin tendinţa sa cea mai profundă, această doctrină a căutat constant să o depăşească. într-adevăr, se cuvine să înţelegem bine pe ce plan pune problemele Sfîntul Toma cînd le examinează din punctul de vedere al substanţei, în ordinea finitului pe care îl avem în vedere în prezent, numai substanţele există. Compusă din materie şi formă, fiecare dintre acestea este un „ceva ce este", un *ens* specific determinat. Orice problemă referitoare la ordinul substanţei se pune, aşadar, de drept pe planul fiinţei, dar nu o poate depăşi. A explica o fiinţă ca substanţă înseamnă a spune de ce această fiinţă „este ceea ce este". E de-acum mult, şi am văzut că Sfîntul Toma îi admiră pe Platon şi pe Aristotel că au ajuns pînă aici. Totuşi, acest lucru nu înseamnă totul, deoarece, o dată explicat de ce un lucru care este e ceea ce este, rămîne de explicat ceea ce face ca el să existe. Pentru că nici materia, nici forma nu pot exista separat, ne dăm seama

[45] *Cont. Gent.*. cartea II, cap. 54.
[46] *Loc. cit.,* ad *Deinde quia.*
[47] Pentru istoria acestei distincţii, vezi M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P.. *Le De Ente et Essentia de S. Thomas d'Aquin.* J. Vrin, Paris, 1926. II, La distinction reelle entre l'essence de Petre, pp. 137-205.

că existenţa compusului lor c posibilă, dar nu vedem cum ar putea unirea lor să producă existenţa actuală. Cum ar putea existenţa să se nască din ceea ce nu este? Trebuie, prin urmare, să ajungem în situaţia- de a plasa fiinţa primă, ca termen ultim la care să parvină analiza realului.
Cînd o abordăm astfel prin raport la existenţă, forma încetează într-adevăr să apară ca ultima determinaţie a realului. Să convenim să numim „esenţială" orice ontologie sau teorie a fiinţei pentru care noţiunea de substanţă şi noţiunea de fiinţă sînt echivalente. Vom spune atunci că, într-o „ontologie esenţială", clementul care încheie întregirea substanţei este elementul ultim al realului. Nu mai poate să fie astfel într-o „ontologie existenţială", în care fiinţa se defineşte în funcţie de existenţă. Din acest al doilea punct de vedere, forma substanţială nu mai apare decît ca un *quo est* secundar, subordonat lui *quo est* prim care este actul însuşi de a exista. Dincolo de formă, care face ca o fiinţă să fie cutare fiinţă ce intră în cutare specie determinată, trebuie, aşadar, plasat *esse,* sau actul de a exista, care face ca substanţa astfel constituită să fie un *ens.* Cum spune Sfîntul Toma: „Actul însuşi de a exista *(ipsum esse)* este act chiar în ceea ce priveşte forma. Căci, dacă spunem că, în compusele din materie şi formă, forma este principiu de existenţă *(principiu/n essendi),* acest lucru e aşa pentru că ea desăvîrşeşte substanţa al cărei act este existenţa însăşi *(ipsum esse)"*[4]*. Astfel, forma nu este principiu de existenţă decît în măsura în care determină desăvîrşirea substanţei, care este ceea ce există, dar ea însăşi nu există decît în virtutea unei determinări supreme, care este însuşi actul său de a exista. în acest sens, *esse* este *quo est* al fonnei, ea însăşi *quoţest* al substanţei; este deci ceea ce face ca substanţa să fie un lucru care este *(ens),* ca posedînd actul însuşi de a exista: „forma poate fi totuşi numită *quo est,* în măsura în care este principiu de existenţă *(principium essendi):* dar ceea ce este *quod est* însuşi este chiar substanţa totală, iar existenţa însăşi *(ipsum esse)* este aspectul prin care substanţa se denumeşte ca lucru care este *(ens)"*[49]. Pe scurt, în substanţele concrete care
[48] *Cont. Gent.* II. 54.
[49] Nu în acest fel stau lucrurile cu substanţele intelectuale pure care sînt îngerii. Deoarece sînt Inteligenţe, şi nu suflete unite cu un trup. aceştia sînt substanţe simple. în ei. se află doar îmbinarea dintre act şi potentă. îngerii sînt forme care sînt prin ele însele substanţe, al căror *quo est* este actul de a exista: *In substantiis autem intellectualibus. quae nou sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est* cf. cap. 50 şi 51, *sed in eis. ipsa fonna est substantia subsistens, forma est* quod est, *ipsum autem esse est adus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex* quod est *et* esse: *vel ex* quod est *et* quo est. *In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex*

sînt obiecte ale experienţei sensibile, se ierarhizează în profunzime două compoziţii metafizice: prima, cea a materiei şi a formei, constituie substanţialitatea însăşi a substanţei; a doua, cea a substanţei cu actul de a exista, constituie substanţa ca *ens,* ca un lucru care este.
Această doctrină, al cărei loc este central în tomism, merită să zăbovim asupra ei mai mult, pentru a-i înţelege sensul şi pentru a-i descoperi forţa. A spune că existenţa *(esse)* se comportă ca un act, chiar şi în ceea ce priveşte forma — *ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus* „în raport cu forma însăşi existenţa se arată a fi un act" —, înseamnă a afirma primatul radical al existenţei faţă de esenţă. Lumina nu este ceea ce este, şi chiar nu este decît pentru că se exercită un act de a lumina care o produce; albeaţa nu este ceea ce este, şi chiar nu este, decît pentru că există o fiinţă care exercită actul de a fi alb; la fel, forma substanţei nu este aşa şi nu există decît în virtutea actului existenţial care face din această substanţă un lucru care este[50]. Astfel înţeles, actul de a exista se situează în inima sau, dacă se preferă, la însăşi rădăcina realului. Este, prin urmare, principiul principiilor realităţii. Absolut prim, el trece înaintea Binelui însuşi, căci o fiinţă nu este bună decît în măsura în care este un lucru care este, şi nu este un lucra care este decît în virtutea lui *ipsum esse* „existenţa însăşi" care ne permite să spunem: acesta este[51].
compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitw ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est *et* esse/ *vel ex* quod est *et* quo est „dar, după cum s-a arătat (cf. cap. 50 şi 51) în substanţele intelectuale, care nu sînt compuse din materie şi formă, ci în ele forma însăşi este substanţa care dăinuie, forma este *ceea ce există,* iar existenţa însăşi este act şi origine. Şi de aceea în ele există numai o unică reuniune de act şi potentă, care, desigur, provine din substanţă şi existenţă şi care este denumită de unii din *existent* şi *existenţă* sau din *existent* şi *origine.* însă în substanţele alcătuite din materie şi formă există o dublă compunere din act şi potentă: prima, desigur, a însăşi substanţei, care este compusă din materie şi formă, a doua însă din însăşi substanţa deja

compusă, şi existenţă; care poate fi numită *din ce este* şi *existenţă sau ceea ce este* şi *de unde este". Cont. Gent.* II, 54.
so *Ţerijo qUia nec forma est ipsum esse, sed se habet secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut* lux *ad* lucere, *vel* albedo *ad* album esse „în al treilea rînd, pentru că nici forma nu reprezintă existenţa însăşi, ci se află pe locul secund; căci forma este comparabilă cu existenţa însăşi, precum lumină cu a lumina sau albeaţă cu a fi alb". *Cont. Gent.* II, 54, p. 147. Cf. Sfîntul ANSELM, *Monologium,* cap. V, *Pat. lat.,* voi. 158, col. 153 A, unde comparaţia se regăseşte aproape în aceiaşi termeni, dar cu un sens diametral opus. Pentru Sfîntul Anselm. existenţa nu este decît o proprietate a esenţei. Asupra acestei doctrine şi a consecinţelor ei, vezi mai sus, pp. 56-57.
M *Omne ens, inquantum est ens, est bonum* „orice fiinţă, în calitatea sa de fiinţă, este bună". *Suin. theol.* I, 5, 3, *Resp. Esse est actualitas omnis formae, vel naturae; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet*

Pentai a înţelege acest principiu în natura sa proprie, trebuie să ne amintim că, la fel ca orice verb, verbul *esse* desemnează un act[52], şi nu o stare. Starea în care *esse* plasează ceea ce îl primeşte este starea de *ens,* adică starea a ceea ce este un „lucra care este". Tindem fără încetare să coborîm din planul actului de a exista în cel al fiinţei; este panta noastră naturală, dar efortul metafizicianului trebuie să tindă să o urce. E necesar, într-adevăr, să-1 ridicăm, dimpotrivă, pe *ens* pînă în planul lui *esse* nu pentru a le confunda, ci pentru a scoate limpede în evidenţă că lucrai care este nu e astfel decît prin şi în raportul său cu actul de a exista[53]. Nu acesta este cazul cu cea mai mare parte a altor filozofii, de aceea observăm adesea că interpreţii Sfîntului Toma trec pe alături de sensul adevărat al doctrinei sale şi se angajează în controverse care îi sînt străine sau îl copleşesc cu obiecţii care nu ating decît o fantomă. Trebuie, aşadar, să ajungem pînă în acest punct pentru a-1 înţelege bine şi, o dată ajunşi aici, trebuie să ştim să ne menţinem aici. Dincolo de ceea ce este cel mai desăvîrşit şi mai profund în real nu se mai află nimic. Ceea ce este cel mai desăvîrşit este actul însuşi de a exista *(ipsum esse)* „pentru că se comportă în ce priveşte toate lucrurile ca actul lor. într-adevăr, nimic nu are *igitw; quod* ipsum esse *comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus adpotentiam* „existenţa este actualizare a oricărei forme sau naturi; căci bunătatea sau umanitatea nu sînt semnificate în act, decît în măsura în care semnificăm că ele există; se cuvine, aşadar, ca existenţa însăşi să fie comparată cu esenţa, care este ceva diferit de ea, precum actul faţă de potentă". *Sum. theol.* I, 3, 4, ad *Resp. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu: unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens;* esse *enim est actualitas omnis rei.* „însă ceva este perfect numai în măsura în care se află în act; din care rezultă în mod evident că ceva este bun în măsura în care este o fiinţă; căci existenţa este actualizare a oricărui lucru" *Sum. theol.* I, 5, 1 ad. *Resp.*
[52] *Esse ac turn quemdam nominal* „existenţa denumeşte oricare act", *Cont. Gent.* 1, 22, ad *Amplius,* p. 24.
[53] *Nam cum ens dicat proprie esse in actu* „căci atunci cînd se spune fiinţă, acesta la propriu este existenţă în act". *Sum. theol.* I, 5, 1, ad lm. Numai în acest sens este corect să spunem, cu platonicienii, că Dumnezeu este mai presus de *ens;* dar nu ca *bonum* „bun", sau *urnim* „unic", ci ca ase: *Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, in quantum essentia bonilatis ct unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum...: sed secundum rei veritatem causa prima est supra* ens *inquantum est* ipsum esse *infinitum:* ens *autem dicitur id quod finite participat* esse *el hoc est proportionatum intellectui nostro.* „însă, potrivit platonicienilor, cauza primă se află mai presus de fiinţă, în măsura în care esenţa bunătăţii şi a unicităţii, care reprezintă cauza primă, întrece chiar existenţa în sine luată separat... potrivit adevărului faptic, cauza primă se află mai presus de fiinţă, în măsura în care existenţa însăşi este infinită; iar fiinţa se numeşte ceea ce participă în mod finit la existenţă şi doar aceasta este pe măsura înţelegerii noastre." *In lib. de Causis,* lect. VII; în *Opuscula omnia,* ed. P. Mandonnet, voi. I, p. 230.

actualitate decît în măsura în care există. Actul însuşi de a exista *(ipsum esse)* este actualitatea tuturor lucrurilor, inclusiv formele înseşi. Raportul său cu celelalte lucruri nu este, aşadar, raportul dintre lucrul primitor şi ceea ce este primit, ci mai degrabă raportul dintre ceea ce este primit şi lucrul care primeşte. într-adevăr, cînd spun despre un om, sau despre un cal, sau despre orice alt lucru: acesta există, actul de a exista *{ipsum esse)* este considerat ca formal şi primit, şi nu ca acel ceva căruia îi aparţine actul de a exista"[54]. în mod evident, Sfîntul Toma face aici un efort extrem, şi de aşa natură, îneît sensul aproape că dezintegrează formulele, pentru a exprima specificitatea lui *ipsum esse* şi transcendenţa sa; dar tocmai pentru că este treapta cea mai înaltă a realului îi este şi centrul: „Existenţa *(esse)* este mai intimă decît tot ceea ce o determină"[55].

Cu greutate s-ar putea concepe o ontologie mai plină şi mai conştient centrată pe fiinţa actuală decît cea a Sfintului Toma d'Aquino. Chiar asta o face atît de dificil de predat fără să o trădezi. E trădată mai întîi foarte des prezentînd ca ocupată în principal de esenţe o filozofie care nu vorbeşte niciodată despre acestea decît pentru a situa lucruri care există. Nu acesta e totuşi lucrul cel mai grav, căci este trădată şi mai obişnuit făcînd o doctrină a fiinţei ca fiinţă din ceea ce Sfîntul Toma însuşi a conceput drept o doctrină a actului de a fi. Această greşeală nu este nicăieri mai sensibilă ca în problema de care

ne ocupăm. Au trecut secole peste distincţia tomistă dintre esenţă şi lucrul care este şi niciodată n-a existat doctrină mai aprig discutată, şi nici mai puţin înţeleasă. Chiar titlul sub care această controversă a devenit celebră explică de ce. A se vorbi de distincţia dintre esenţă şi fiinţă înseamnă a se vorbi de existenţă ca şi cum ar fi o esenţă: esenţa actului de a fi. înseamnă, aşadar, să te angajezi să tratezi ca pe un lucru ceea ce este un act, găsindu-te

[54] *Sum. theol.* I, 4. 1 ad 3[m] . — Cf. *Hoc quod dico* esse *est inter omnia perfec-tissimum... Undepatet quod hoc quod dico* esse *est actualitas omnium actuum, etpropter hoc est perfectio omnium perfectionutn. Nec intelligendum est quod ei quod dico* esse, *aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam;* esse *enim quod huiusmodi est* [scil. actul de a exista de care este vorba aici] *est aliud secundum essentiam ab eo cui additur detenninandum* „ceea ce numesc existenţă este lucrul cel mai perfect dintre toate... De unde rezultă în mod clar că ceea ce numesc existenţă reprezintă actualizare a tuturor actelor şi. ca atare, este perfecţiune a tuturor perfecţiunilor. Nu trebuie să se înţeleagă că lucrului pe care-1 numesc existenţă i s-ar adăuga ceva care să fie mai formal decit el, determinîndu-1, precum actul-poţenţa; căci existenţa care este de acest fel... este altceva în raport cu esenţa căreia i se adaugă ceva pentru ca ea să fie determinată". *Qu. disp. de Potentia.* qu. VII, art. 2, ad 9[m]. Se va nota aici forţa expresiei: „Actul de a exista în chestiune este *esenţialmente altceva* decît lucrul la care se adaugă pentru a fi determinat."

[5i] *In II Seni.* dist. 1, qu. 1, art. 4, *Solutio:* ed. Mandonnet, voi. II. p. 25.

aproape inevitabil condamnat să-ţi reprezinţi îmbinarea dintre esenţă şi actul de a exista ca şi cum ar fi vorba de un fel de preparat chimic, în care un operator atotputernic, Dumnezeu de exemplu, ia dintr-o parte o esenţă, din altă parte un act de a exista şi efectuează sinteza acestora sub acţiunea emanaţiei creatoare. • >

Este vorba de cu totul altceva şi, oricît de regretabil ar fi, de ceva mult mai dificil de gîndit. Dacă am vrea neapărătsă folosim imaginaţia, ceea ce este preferabil să evităm în metafizică, ar trebui mai degrabă să simbolizăm actul de a exista printr-un punct de energie de intensitate dată, ce generează un con de forţă al cărui vîrf ar fi aceasta şi a cărui bază ar fi esenţa. Aceasta nu ar fi totuşi decît o aproximare neiscusită. Singura cale ce ne-ar putea conduce la scopul urmărit este şi cea mai dificilă. Ea pătrunde dintr-o dată miezul însuşi al actului de a exista. A admite un asemenea act, fără altă determinaţie, înseamnă a-1 admite drept pur, pentru că el nu este decît însuşi *Ipsum esse,* dar înseamnă să-1 admiţi şi drept absolut, pentru că el este întregul act de a exista, şi înseamnă, în sfirşit, să-1 admiţi drept unic, pentru că nimic nu poate fi conceput ca un lucru care este fără ca actul pur de a exista să nu fie. Dacă se vorbeşte tocmai despre acest act de a exista, nu s-ar mai putea pune nici o problemă privitoare la esenţă şi la existenţă. Este cel pe care îl numim Dumnezeu. Lucrurile care există de care este vorba aici sînt de un cu totul alt fel. Sînt, după cum am mai spus, substanţele concrete, obiecte ale experienţei sensibile. Nici una dintre ele nu ne este cunoscută ca un act pur de a exista. Fiecare dintre ele se deosebeşte pentru noi de celelalte ca fiind „un arbore existent" sau „un animal existent" sau „un om existent". Această determinaţie specifică a actelor de a exista, care o situează pe fiecare dintre ele într-o specie definită, este exact ceea ce numim esenţa lor. Or, dacă este vorba despre un arbore, despre un animal sau despre un om, esenţa lor este de a fi fie un arbore, fie un animal, fie un om; în nici un caz esenţa lor nu este de a fi. Problema raportului esenţei faţă de actul său de a fi se pune, aşadar, într-un fel inevitabil în legătură cu orice lucru a cărui esenţă nu este de a exista.

Aceasta este şi însemnătatea îmbinării numite de esenţă şi existenţă pe care ar trebui fără îndoială s-o numim mai bine îmbinarea dintre esenţă şi actul de a exista *(esse).* E neîndoielnic că această îmbinare este reală, dar ea se consideră în ordinea metafizică a actului şi potentei, nu în ordinea fizică a raportului părţilor în interiorul unui întreg material[56].

[56] Formula cea mai folosită vorbeşte de *distincţia* dintre esenţă şi existenţă, dar Sfîntul Toma însuşi preferă să folosească cuvîntul *compositio,* „îmbinare, compunere", fără îndoială deoarece *essentia* şi *esse* a sa nu poţ niciodată să fie date separat. Ele compun împreună fără să fi existat vreodată în stare separată.

Această îmbinare este în cel mai înalt grad reală, deoarece exprimă faptul că un lucru care este a cărui esenţă nu este actul de a exista nu are de la sine din ce să existe. Ştim din experienţă că astfel de fiinţe există pentru că nu cunoaştem în mod direct decît unele ca acestea. Aşadar, ele sînt, dar noi ştim de asemenea că nu sînt în mod legitim. Pentru că le este congenital, această lipsă de necesitate existenţială însoţeşte în mod necesar întregul curs al duratei lor; atît cît există, rămîn fiinţe a căror existenţă nu găseşte în esenţa lor nici o justificare. îmbinarea dintre esenţă şi actul de a exista este chiar aceasta, şi acest lucru se întîmplă pentru că este profund reală, pentru că ne obligă să punem

problema cauzei existenţelor finite, care este problema existenţei lui Dumnezeu.
Cînd se pune astfel pe planul actului de a exista, această îmbinare încetează să excludă unitatea substanţei; dimpotrivă, ea o cere pentru motivul următor. Natura conceptuală a cunoaşterii noastre ne invită în mod firesc să concepem actul de a exista ca o valoare indeterminată la care esenţa se adaugă din afară pentru a o determina. Faptul că raţiunea îşi atinge aici limita se observă limpede din dificultatea pe care o resimte Sfîntul Toma în a găsi în limbajul nostru conceptual cu ce să formuleze un astfel de raport. Este o regulă generală că, în orice raport de la determinant la determinat, determinatul se află alături de potentă, iar determinantul alături de act. în cazul de faţă, dimpotrivă, această regulă nu se poate aplica. Chiar dacă s-ar putea imagina cine determină actul de a exista, forma sau materia de exemplu, acest lucru nu poate fi un pur neant, ţine, prin urmare, de fiinţă, şi nu de fiinţă decît în virtutea unui act de a exista. Aşadar, este imposibil ca determinaţia unui act de a exista să-i vină din afară, adică de la un alt lucru decît de la el însuşi. într-adevăr, esenţa unui act finit de a exista constă în *a nu fi decît* cutare sau cutare *esse*[51],

[57] Vezi urmarea textului citat mai sus, n. 54: *Nec intclligendum est, quod ei quod dico* esse, *aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans şicul adus po-tenliam;* esse *enim quod huiusmodi est, est aliudsecundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad* esse *quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis şicul actus per potentiam. Nam in definitione fonnanim ponunturpropriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hune modum* hoc esse *ab* illo esse *distinguitur in quuntwn est talis vel talis naturae.* „nu trebuie să se înţeleagă că lucrului pe care-1 numesc existenţă i s-ar adăuga ceva care să fie mai formal decît el. determinîndu-1 pe el precum actul-potenţa; căci existenţa care este de acest fel este altceva în raport cu esenţa căreia i se adaugă ceva pentru ca să fie determinată. Dar existenţei nu i se poate adăuga nimic care sâ-i fie străin, devreme ce nimic altceva nu-i este străin, decît nonexistenrul, care nu poate fiinţa nici ca formă,

nu *esse* pur, absolut şi unic despre care am vorbit. Actul de a exista se specifică, aşadar, prin ceea ce îi lipseşte, astfel îneît aici potenţa e cea care determină actul, cel puţin în sensul că gradul său propriu de potenţialitate este înscris în fiecare act finit de a exista. Vigoarea formulelor de care se foloseşte Sfîntul Toma şi care redau în oarecare măsură aceste gînduri arată îndeajuns că limitele limbajului sînt atinse o dată cu limitele fiinţei. Fiecare esenţă este admisă printr-un act de a exista care nu este ea şi care o include ca pe autodeterminaţia sa. în afara Actului pur de a exista, nimic nu poate să existe decît drept cutare sau cutare act de a exista; deci ierarhia actelor de a exista e cea care o întemeiază şi o reglează pe cea a esenţelor, fiecare dintre ele neexprimînd decît intensitatea proprie a unui anumit act de a exista.
Alţi filozofi îl precedaseră pe Sfîntul Toma pe această cale, şi toţi l-au ajutat s-o parcurgă pînă la capăt, dar în special aceia dintre ei pentru care problema existenţei se pusese într-un mod distinct. Alfarabi, Alga-zel, Avicenna printre arabi, Moise Maimonide printre evrei remarcaseră deja locul cu adevărat excepţional şi, pentru a spune aşa, dincolo de limite, pe care îl ocupă existenţa în raport cu esenţa. Nu e cazul să ne întrebăm aici în ce măsură atenţia lor a fost îndreptată spre această chestiune de problemele pe care le punea noţiunea religioasă de creaţie. Oricare i-ar fi fost geneza, doctrina lor marca foarte puternic diferenţa care există, pentru un lucru, între faptul de a fi şi faptul de a fi ceea ce este. Ceea ce pare să-i fi frapat în special pe aceşti filozofi este că, oricît de departe s-ar împinge analiza esenţei, existenţa nu e niciodată inclusă în aceasta. Este nevoie, aşadar, ca, acolo unde este prezentă esenţa, existenţa să i se adauge într-un fel din afară, ca o determinaţie extrinsecă care îi conferă actul de a exista. Nimic mai firesc decît o astfel de concluzie. Aceşti filozofi plecau de la esenţă; încereînd să descopere existenţa pe calea analizei, ei nu o găseau, de unde concluzia lor că aceasta

nici ca materie. De aceea existenţa nu este determinată prin altceva, precum potenţa prin act, ci mai curînd actul prin potentă. Căci în definiţia formelor sînt puse. în locul materiei, diferenţe specifice, precum arunci cînd se spune că sufletul este actul unui corp fizic organic. Şi în acest mod se distinge această existenţă de aceea, în măsura în care ţine de o natură sau de cealaltă." *Qu. disp. de Potentia,* qu. VII, art. 2, ad 9 [m]. Deoarece existarea include întregul real, include cu necesitate propria sa determinare. Iată de ce, incluzîndu-l, el se deosebeşte de acesta, deoarece invers, luată în ea însăşi, esenţa nu include acrul de a exista. Nu este, aşadar, suficient să spunem că esenţa posibilă e distinctă de existenţa actuală, căci esenţa rămîne distinctă de actul de a exista în însuşi lucrul actual care este. A nega că se deosebeşte de aceasta înseamnă a afirma că acest act eminamente pozitiv de a fi (căci este, oricît de modest ar fi gradul său de a fi) este de acelaşi ordin cu ceea ce îl limitează, pe scurt, că actul ar fi de aceeaşi natură cu potenţa. Ceea ce Sfîntul Toma refuză să accepte.

e străină de esenţă ca atare. într-adevăr, esenţa omului, sau cea a calului, rămîn pentru gîndire exact ceea ce sînt, fie că le atribuim sau nu existenţa; ca şi cei o sută de taleri pe care Kant i-a făcut celebri, aceste esenţe nu-şi schimbă în nici un fel conţinutul, fie că le concepem ca existînd sau ca neexistînd. Lucrurile ar sta cu totul altfel, observă Alfarabi, dacă esenţa ar intra în intensiunea esenţei: „Dacă esenţa omului ar implica existenţa sa, conceptul esenţei sale ar fi şi cel al existenţei sale şi ar fi suficient să ştim ce este omul pentru a şti că omul există, astfel încît fiecare reprezentare ar trebui să aibă drept consecinţă o afirmaţie... Dar nu este nicidecum aşa, şi ne îndoim de existenţa lucrurilor, pînă cînd nu avem o percepţie directă a acestora prin simţuri, sau mediată printr-o dovadă." Atunci, se impune formula care defineşte exterioritatea existenţei faţă de esenţă: tot ceea ce nu aparţine esenţei ca atare şi, cu toate acestea, i se adaugă este un accident al acesteia; deci, conchide Alfarabi, „existenţa nu este un caracter constitutiv, ea nu este decît un accident accesoriu"[58].

Această doctrină a accidentalităţii existenţei este cea pe care, în urma lui Averroes, Sfîntul Toma i-o atribuie adesea lui Avicenna. De fapt, Avicenna pare să nu o fi acceptat decît cu măsură. Expresia „accident" nu este pentru el decît ipoteza cea mai defavorabilă. Ea nu exprimă suficient acordul intim al existenţei cu esenţa. Totuşi, Avicenna a acceptat-o deopotrivă[59], şi chiar trebuia, deoarece, dacă definim, ca el,

[5S] Am preluat acest text din lucrarea lui Djemil SALIBA, *Etude sur la metaphysique d'Avicenne,* Presses Universitaires, Paris, p. 84. Cf. în acelaşi sens, textul lui Maimonide *(Guide des Egares,* trad. fr. S. Munk, Paris, 1856: voi. I, p. 230) citat în aceeaşi lucrare, pp. 86-87.

[59] Djemil SALIBA, *op. cit.,* pp. 82-83 şi pp. 85-87. Cu toate acestea, să notăm că, deşi este corect să-i atribuim lui Avicenna această teză după care existenţa este un accident al esenţei, el nu a susţinut-o într-un sens atît de naiv după cum ne-ar invita să presupunem rezumatul doctrinei sale făcut de Averroes. Ceea ce găsim în mod incontestabil la Avicenna este teza că esenţa fiinţelor compuse nu include existenţa lor. în plus, la el, ca şi la Sfîntul Toma, distincţia dintre esenţă şi existenţă exprimă lipsa radicală de necesitate de care sînt afectate substanţele compuse; trecerea de la esenţa unei fiinţe posibile la existenţa actuală nu poate să se efectueze decît pe calea creaţiei, în fine, Avicenna a înţeles bine că existenţa nu este un accident oarecare, comparabil cu celelalte nouă, dar că rezultă oarecum din esenţă, îndată ce aceasta e afectată de ea. Ceea ce-I separă totuşi pe Avicenna de Sfîntul Toma este că el nu a depăşit noţiunea unei esenţe a cărei existenţă ar urma în virtutea unei acţiuni creatoare extrinseci, pentru a se ridica la noţiunea tomistă a unei esenţe a cărei existenţă creată i-ar fi miezul cel mai intim şi realitatea cea mai profundă. Platonismul esenţei, pe care Avicenna îl va lăsa moştenire lui Duns Scotus. nu a permis metafizicii sale să constituie ontologia clar existenţială spre care totuşi tindea. în legătură cu această chestiune, vezi analizele foarte utile ale lui A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l 'existence d'apres Jbn*

existenţa în funcţie de esenţă, pentru că nu este esenţa însăşi, aceasta nu poate să fie decît un accident. Cu luciditatea sa obişnuită, Algazel a rezumat această doctrină în capitolul său despre accidente. Ceea ce îl frapa îndesebi era faptul că substanţele nu sînt în aceeaşi calitate ca accidentele, şi că, printre cele nouă categorii de accidente, nu sînt două care să existe în acelaşi fel. Existenţa nu poate să fie deci un gen comun pentru diverse categorii de accidente, şi încă mai puţin un gen comun accidentelor şi substanţei. Este ceea ce Algazel numeşte *ambiguitatea* noţiunii de fiinţă şi ceea ce Sfîntul Toma va numi *analogia* sa. în orice fel am numi-o, nu se poate stabili acest caracter al fiinţei plecînd de la esenţă fără a fi obligaţi să concepem existenţa drept un accident. Algazel va conchide astfel: *Manifestam est igitur quod ens accidentale est* „aşadar este evident că existentul este un accident", este deci evident că fiinţa este de ordinul accidentului[60].

Existau în această doctrină suficiente lucruri care să-1 cucerească pe Sfîntul Toma d'Aquino, şi mai ales simţul acut al specificităţii ordinului existenţial care se afirmă aici. Aceşti filozofi aveau cel puţin meritul de a fi înţeles că actul de a exista nu poate să fie conceput ca inclus în esenţă şi că, în consecinţă, trebuie să i se adauge. Se pare de altminteri că Sfîntul Toma a urmat mai întîi destul de aproape metoda de demonstraţie pe

Şina (Avicenne), Desclee De Brouwer, Paris, 1937, în special pp. 120-121 şi 136-145. — Textele lui Avicenna însuşi cele mai uşor accesibile se găsesc în *Avicennae Metaphysices compendium,* trad. Nematallah Carame, Roma, Institutul Pontifical de Studii Orientale, 1926. Vezi în special cartea I, partea I, tract. 3, cap. 2, pp. 28-29 (unde *unu* este admis, împreună cu *existenţa,* drept un accident al esenţei); şi, de asemenea, ciudatul text al tract. IV, cap. 2, art. 1 pp. 37-38, în care se exprimă minunat caracterul de indiferenţă sau de neutralitate al esenţei faţă de existenţă la Avicenna, în opoziţie cu ordonarea pozitivă a esenţei faţă de existenţă în doctrina Sfîntului Toma. Cf. remarcile fericite şi pertinente ale domnişoarei A.-M. GOICHON, *op. cit.,* pp. 143-145.

[60] J.T. MUCKLE, C.S.B., *Algazels Metaphysics, a Medieval Translation,* St. Mi-chael's College Toronto, 1933, p. 26. rîndurile 10-11. — Despre distincţia dintre esenţă şi existenţă *(anitas* şi *quidditas)* vezi *op. cit.,* p. 25, rîndurile 12-25. — Iată concluzia textului: Actul de a exista *(esse)* este, aşadar, un accident, care se întîmplă tuturor quid-dităţilor pe de altă parte, şi iată de ce cauza primă este lucrul care este *(ens).* fără quid-ditate supraadăugată, după cum vom arăta. Aşadar, fiinţa nu este un gen pentru nici una dintre quiddităţi. Iar acest accident *(se. exister)* convine [celorlalte] nouă "lase de predicate în acelaşi

fel. într-adevăr, fiecare dintre ele are în sine esenţa ei, prin care este ceea ce este; dar accidentalitatea le convine în privinţa subiectelor în care există acestea, adică numele de accident le convine în privinţa subiectelor lor, nu în conformitate cu ceea ce sînt." Tradus după textul latinesc din *op. cit.,* p. 26. Algazel extinde apoi acest caracter al accidentalităţii de la fiinţă la unul: *ibid.,* p. 26, rîndurile 27-30. Despre paralelismul dintre cele două probleme ale accidentalităţii existenţei şi accidentalităţii lui unu, vezi A. FOREST, *La structure metaphysique du concret,* pp. 39-45.

care o folosiseră Alfarabi şi Avicenna, şi ceva din influenţa lor va traversa întreaga sa operă. în epoca lucrării *De ente et essentia,* formulele resimt încă puternic metoda avicenniană a analizei esenţelor: „Tot ceea ce nu este din categoria conceptului esenţei îi vine din afară şi formează o îmbinare cu aceasta. într-adevăr, nici o esenţă nu poate fi concepută fără ceea ce face parte din esenţă; or, orice esenţă, sau quidditate, poate să fie concepută fără să se conceapă nimic despre existenţa sa. De exemplu, pot concepe *om,* sau *phoenix,* şi să ignor totuşi că ei există în natură. Deci, este clar că existenţa *{esse)* este altceva *{aliud)* decît esenţa sau quidditatea."[61] Prin urmare, din doctrina lui Avicenna şi a grupului filozofic din care face parte a trecut mult în doctrina lui Toma d'Aquino. Cu toate acestea, Toma o citează totdeauna doar pentru a o critica. într-adevăr, ce opoziţie radicală pe acest teren care le era comun! Aşa cum o înţelegea, doctrina lui Avicenna ajungea să facă din actul de a fi doar un accident al esenţei, în timp ce Sfîntul Toma făcea din aceasta actul şi rădăcina esenţei, partea ei cea mai intimă şi mai profundă. Această diferenţă ţinea de altfel de cea care separă orice ontologie a esenţei de o ontologie a existenţei cum este cea a Sfîntului Toma d'Aquino. Pentru un filozof care pleacă de la esenţă şi acţionează pe calea conceptelor, existenţa sfîrşeşte în mod necesar prin a apărea drept un apendice extrinsec al esenţei înseşi. Dacă, dimpotrivă, se pleacă de la lucrul concret care este dat în experienţa sensibilă, acest raport trebuie în mod necesar inversat. Fără îndoială, chiar şi atunci, existenţa nu apare ca inclusă în esenţă, şi rămîne la fel de corect să spunem că esenţa există nu în virtutea ci înseşi; dar apare imediat că tocmai lucrul care este e cel ce include esenţa, şi că totuşi ea se distinge de existenţă *{esse),* pentru că actul de a exista şi determinaţia lui esenţială relevă unul de ordinul actului, iar altul de ordinul potentei, care sînt două ordine distincte. Contrasensul fatal care-1 pîndeşte pe interpretul acestei doctrine este de a concepe raportul dintre esenţă şi existenţă ca pe raportul a două lucruri. Se ajunge atunci la situaţia de a le deosebi ca pe două ingrediente fizice ale aceluiaşi compus, care este concretul existent. Prin ceea ce are cel mai profund, gîndirea Sfîntului Toma contrazice cu totul această atitudine. Existenţa *{esse)* nu este, prin ea există lucrul care este. Ea este cea fără de care restul nu

[61] *De ente et essentia,* cap. 4; ed. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, p.34. *[trac/, rom. cit.,* p. 57 — *n.t.]* Expresia *hoc est adveniens e.xtra* „aceasta îi vine din afara ei" nu semnifică aici faptul că actul de a exista s-ar adăuga din afară esenţei, cum ar face un accident, ci că îi vine de la o cauză eficientă transcendentă esenţei, aşadar exterioară acesteia, care este Dumnezeu. Cf. *op.cit.,* p. 35, rîndurile 6-19. *Esse* cauzat de Dumnezeu în esenţă este ceea ce se află cel mai intim în aceasta, deoarece, venită din exterior, o constituie cu toate acestea din interior.

ar fi. Iată de ce distincţia dintre esenţă şi existenţă nu trebuie niciodată concepută aparte de teza, care o întemeiază mai degrabă decît o completează, unire intimă a esenţei şi a lui *esse* în concretul existent. Acesta e sensul criticii pe care i-o face lui Avicenna în privinţa acestei probleme. *Esse* nu vine de la *essentia,* ci *essentia* vine de la *esse.* Nu spunem despre un obiect oarecare că *este* pentru că este un lucru care este, ci spunem, sau ar trebui să-1 concepem astfel, că el este un *lucru care este* pentru că *este*[62]. Tocmai de aceea, actul de a exista nu este de fapt un accident al esenţei: „Existenţa este ceea ce e mai intim în fiecare lucru şi ceea ce e cel mai profund în toate lucrurile, pentru că este ca şi forma cu privire la tot ceea ce se află în lucruri"[63]. între extrinsecismul avicennian al actului de a fi şi intrinsecismul tomist al actului de a fi nu este posibilă nici o conciliere. Nu se trece de la una la alta pe calea evoluţiei, ci pe calea revoluţiei.

E tocmai lucrul care i-a determinat pe numeroşi interpreţi să creadă că Sfîntul Toma a luat pur şi simplu partea lui Averroes împotriva lui Avicenna în această chestiune importantă. Iluzie cu atît mai scuzabilă cu cît Sfîntul Toma, înclinat întotdeauna să-şi formuleze gîndirea prin limba altuia, a utilizat foarte adesea textele lui Averroes pentru a combate poziţia lui Avicenna. într-adevăr, Averroes a criticat de mai multe ori această doctrină, în care se pare să nu fi văzut mai întîi decît o naivitate şi ca un fel de expresie tehnică a unei credinţe populare. Dacă ar fi să-1 credem, cuvîntul arab care înseamnă „a exista" provine dintr-o rădăcină ce semnifică iniţial „găsit". Omul simplu pare deci să-şi fi imaginat că", pentru un lucru oarecare, a exista constă aproape în „a se găsi acolo". *Sein,* am spune

astăzi, este un *Dasein.* Ca urmare, nimic uimitor să se facă din existenţă un accident. Dar cum să concepem acest accident

[62] *Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est inteUigendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitul' per principia essentiae. Et ideo hoc nomen* ens, *quod imponitur ab* ipso esse, *significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia* „căci existenţa unui lucru, deşi este altceva decît esenţa lui, nu trebuie totuşi interpretată ca ceva supraadăugat de felul unui accident, ci ca şi cum ar fi constituită prin principiile esenţei sale. Şi de aceea, acest nume *ens* (fiinţa) care este impus de existenţa însăşi, semnifică acelaşi lucru ca şi numele care îi este impus de însăşi esenţa lui". *In IVMetaph.* lect. 2, n. 558. p. 187. Expresia *quasi constituitul'* „ca şi cum ar fi constituit" arată că, de fapt, *esse* nu este constituit de principiile esenţei; nu este astfel decît pentru că *esse* este întotdeauna cel al unui *ens,* aşadar, al unei esenţe. Ea este constituit de principiile sale ca act al acestei esenţe.

[63] *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profondius omnibus est, cum sit formale respectu omniiim quae in re sunt* „existenţa însăşi este acel lucru care îi este mai lăuntric oricui şi care se află în adîncul tuturor, măcar că este ceva formal din punctul de vedere al tuturor cîte se află în lucru". *Sum theol.,* I, 8, 1 ad 4[m].

în raportul său cu restul? Dacă vrem să formulăm filozofic acest raport, dificultăţile devin insurmontabile. Putem spune, aşadar, despre orice, substanţă sau accident, că există. Va trebui oare, prin urmare, să ne imaginăm existenţa ca un accident suplimentar care se adaugă la celelalte nouă accidente, şi chiar categoriei de substanţă? Dar am ajunge atunci să spunem că substanţa, care este fiinţa prin sine, nu este o fiinţă prin sine decît prin accident[64], ceea ce este evident absurd. De altfel, ordinul prin sinelui este identic cu ordinul necesarului, şi, la rîndul său, necesarul nu este astfel decît pentru că este simplu. Dacă existenţa s-ar adăuga substanţei ca un accident, aceasta ar fi un compus, deci un posibil pur; nemaifiind necesar, ea nu ar mai fi prin sine; aşadar, ea nu ar mai fi substanţă[65]. în orice fel am examina-o, doctrina lui Avicenna conduce la imposibilităţi.

Este uşor de văzut prin ce anume putea Sfintul Toma să se folosească de Averroes împotriva lui Avicenna. El o putea face în măsura în care Averroes a dezvăluit pericolul la care se expune unitatea substanţei dacă nu-i acordăm existenţă decît cu titlu de accident. Faptul că existenţa trebuie să fie consubstanţială substanţei, iată ce rezultă din textul lui Averroes, şi, în această chestiune, el are dreptate, dar a avut dreptate prea uşor. Pentru Averroes, într-adevăr, esenţa şi existenţa se confundă. A fi prin sine şi a exista sînt identice în mod absolut. Constatăm acest lucru foarte bine în felul în care se identifică, în critica pe care i-o face lui Avicenna, cele două noţiuni de substanţă şi de necesar. Cu totul altfel stau lucrurile în doctrina Sfintului Toma, pentru care existenţa necesarului însuşi nu este necesară de drept; ea nu devine necesară decît începînd din momentul în care acest necesar există. Dacă Averroes arc dreptate împotriva lui Avicenna, Sfintul Toma nu admite, aşadar, că aceasta ar fi pentru motivele pe care le dă. Dimpotrivă, mai curînd Avicenna ar avea aici dreptate, cel puţin în măsura în care existenţa nu se confundă cu „fiinţa prin sine" a substanţei. Ea nu se confundă cu aceasta pentru că este actul acesteia[66].

[64] *Die Epitome cler Metaphysik des Averroes,* trad. germ. de S. VAN DEN BERGH, Leiden, E. J. Brill, 1924. pp. 8-9. *Ci.* comentariul lui Maimonide *(Guide des egares,* trad. S. Munk, voi. I, p. 231, nota 1), citat de A. FOREST, *La strueture metaphysique du concret,* pp. 142-143. — Despre accidentalitatea existenţei la Maimonide, vezi L.-G. LEVY, *Maimonide,* ediţia a Ii-a, Alean, Paris, 1932, p. 133.

[65] Vezi textul *Metafizicii* lui Averroes reprodus de A. FOREST, *op. cit.,* p. 143, nota 2.

[66] Cele mai vechi texte ale Simţului Toma ne sugerează că el a depăşit imediat punctul de vedere al lui Avicenna, dar terminologia pe care o foloseşte arată că s-a folosit de acesta pentru a-1 depăşi. Numărul şi importanţa citatelor din Avicenna e considerabil în *De ente et essentia,* iar *Comentariul la Sentinţe* îl invocă în această problemă crucială, în cartea I, dist. 8, qu.l, art. 1, *Solutio.* Am putea scrie de asemenea, deşi într-un alt sens decît în legătură cu Duns Scoruş, un „Avicenna şi punctul de plecare al Sfintului Toma d'Aquino".

Pentru a întîlni gîndirea autentică a Sfintului Toma, nu trebuie să o căutăm nici în Avicenna, nici în Averroes, nici într-un eclectism care şi-ar propune să ajusteze diferendul lor prin vreun compromis. Ea străluceşte, dincolo de unul şi de altul, prin lumina actului de a exista. Sfintul Toma anulează conflictul dintre Averroes şi Avicenna tocmai depăşind planul ontologiei esenţiale care le era comun acestora. Ridicîndu-se pînă aici, el vede dintr-o singură privire prin ce se deosebesc esenţa şi existenţa, prin ce se unesc ele în realitate. Ele se disting, deoarece nu în esenţă se află rădăcina actului de a exista, iar actul de a exista ca atare domină esenţa căreia îi este actul. Ele sînt cu toate acestea strîns unite, deoarece, dacă esenţa nu conţine actul de a exista, ea este conţinută în aceasta, astfel îneît existenţa este în aceasta ceea ce este mai intim şi mai profund. Avicenna şi Averroes se contrazic pentru că stau pe acelaşi plan. Sfintul Toma nu-1 contrazice nici pe unul, nici pe celălalt, el îi

depăşeşte mergînd pînă la rădăcina însăşi a existenţei, *adus essendi, ipsum esse.*
Subliniind cît este de dificil accesul la acest ordin existenţial, vom observa că nu avem acces la el decît contrazicînd panta naturală a raţiunii. A venit momentul să explicăm acest subiect. La întrebarea: cum cunoaştem fiinţa? răspunsul e simplu, şi numeroase texte ale Sfintului Toma îl sprijină. Fiinţa este un principiu primordial şi chiar primul dintre principii, pentru că este primul obiect care se oferă intelectului[67]. Orice am concepe, o înţelegem drept ceva care este sau care poate să fie, şi am putea spune despre această noţiune că, pentru că este absolut primă, însoţeşte toate reprezentările noastre. Acest lucru este adevărat, iar răspunsul e corect, cu condiţia s-o înţelegem aşa cum trebuie, adică de la *ens,* rezervînd cu grijă drepturile lui *esse.* Nu vom obosi s-o repetăm, lucrul care este nu e şi nu poate să fie ultim decît în măsura în care se referă la fiinţă: *ens* „fiinţă" semnifică *habens esse* „avînd existenţă"[68].

[67] Propunînd această teză, Sfîntul Toma o sprijină uneori pe autoritatea lui Avicenna, a cărui ontologia „esenţialistă" era de altfel pe de-a-ntregul satisfăcută: *...primo in intellectu cădit ens. ut Avicenna dicil....* „mai întîi. aşa cum spune Avicenna. fiinţa ajunge în intelect". *In IMetaph.,* lect. 2, n. 46, p. 16. — *... est aliquodprimum, quod cădit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens...* „există, aşadar, ceva care ajunge mai întîi în percepţia intelectului, şi anume ceea ce eu numesc fiinţă", *op. cit.,* cartea
IV, lect. 6, n. 605, p. 202. *Sic ergo primo in intellectu nostro cădii ens*.....aşadar, în
intelectul nostru mai întîi ajunge fiinţa", *op. cit.,* cartea X, lect. 4, n. 1998, p. 571. — *Ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt...* „fiinţa şi nefiinţa care ajung primele în capacitatea cognitivă a intelectului", *op. cit.,* cartea XI, lect. 5, n. 2211. p. 632.
[6S]... *hoc nomen* ens... *imponitur ab ipso esse* „acest nume, *ens...* este impus de existenţa însăşi". *In Metaph.,* cartea IV, lect. 2, n. 558, p. 187. Să notăm că, în acest text. *ipso esse* „de însăşi existenţa" se referă la *ipsum esse,* aşadar, la acrul de a exista. Ens

De ce tinde mintea noastră în mod firesc să dezerteze din planul actului de a exista pentru a recoborî în planul fiinţei? Acest lucru are loc pentru că mintea umană se mişcă în concept cu uşurinţă, şi pentru că avem un concept al fiinţei, dar nu al actului de a exista. într-un text citat frecvent pentru claritatea lui, Sfîntul Toma distinge două operaţii ale minţii. Prima este cea pe care Aristotel o numea intelecţie a esenţelor simple *(intelligentia indivisibilium* „intelecţia celor indivizibile") şi care constă în a înţelege esenţa drept un indivizibil. A doua este cea care constă în a compune între ele sau a disocia esenţele, formînd propoziţii. Această a doua operaţie, pe care Sfîntul Toma o numeşte *compositio,* este cea pe care o numim astăzi „judecată". Aceste două operaţii distincte vizează, şi una, şi cealaltă, realul, dar ele nu îl pătrund la fel de profund: intelecţia atinge esenţa, pe care o formulează definiţia, judecata atinge actul însuşi de a exista: *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius* „prima operaţie are în vedere esenţa lucrului, a doua are în vedere chiar existenţa lui"[69]. Cînd vorbim despre un *ens* oarecare vorbim de un *habens esse.* Aşadar, ceea ce se proiectează în primul rînd în mintea omenească este fiinţa esenţială sau de ordinul naturii, şi nu, încă, actul de a exista.
La urma urmelor, nimic nu este mai firesc. Actul de a exista este un act, este, aşadar, nevoie de un act pentru a o exprima. Iată de ce, de altfel,

dicitur quasi esse habens „se spune *ens* ca unul avînd existenţă". *In Metaph.,* cartea XII, lect. 1, n. 2419, p. 683. — Termenul *essentia* se uneşte în acelaşi fel cu verbul *esse: quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod diffmitionem signijicat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* „însă termenul *quidditate* provine din faptul că semnifică definiţia lui, în timp ce esenţă *(essentia)* se spune potrivit faptului că prin ea şi în ea fiinţa posedă existenţă'". *De ente et essentia,* cap. I, ed. Roland-Gosselin, p. 4. *[trad. rom. cit.,* p. 13. — *n. t.]* Pentru a preveni orice incertitudine în spiritul cititorului, să precizăm sensul acestei ultime fraze. Ea nu înseamnă că *essentia* conferă substanţei *esse,* ci că substanţa primeşte *esse* în şi prin intermediul lui *essentia.* Putem să ne asigurăm de acest lucru comparînd ceea ce spune Sfîntul Toma aici despre esenţă cu ceea ce spune în altă parte despre formă: *Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad* esse *participatum. Non enim est* esse *rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam* „aşadar, în substanţa compusă din materie şi formă se află o dublă ordonare: una într-adevăr a materiei însăşi în raport cu forma, cealaltă însă a însuşi lucrului deja compus în raport cu existenţa participantă. Căci existenţa unui lucru nu este nici forma lui şi nici materia lui, ci ceva care, datorită formei, se produce în lucru". *De substantis separatis,* cap. VI, în *Opuscula omnia,* ed. Mandonnet, voi. I, p. 97.
[69] *In 1 Seni.* cartea 1, dist. 19, qu.5, art. 1, ad 7[m], p. 489. — Despre această chestiune, cf. explicaţiile excelente ale lui A. MARC, S. I., *L'idee de Vetre chez saint Tliomas et dans la scolastique posterieure,* pp. 91-101.

resortul activ al judecăţii, care este copula sa, este întotdeauna un verb, care este exact verbul *este.* Judecata formulează toate raporturile ei în termeni de fiinţă pentru că propria ei funcţie este de a semnifica existarea.
Că este într-adevăr aşa, nimic mai evident cînd este vorba despre o judecată de existenţă, de exemplu: *Socrate există.* O astfel de propoziţie exprimă limpede, chiar prin alcătuirea sa, îmbinarea dintre substanţa Socrate şi existenţă, în realitate. In propoziţii cum şînt *Socrate este om,* sau *Socrate este alb,* verbul *este* nu joacă decît rolul de copulă; el semnifică doar că ţine de esenţa lui Socrate să fie om, sau că accidentul *alb* este în substanţa Socrate; valoarea sa existenţială este, aşadar, mai puţin directă şi, în consecinţă, mai puţin evidentă; vom vedea că ea nu subzistă mai puţin.
Să remarcăm mai întîi că, aşa cum a observat Sfîntul Toma, copula *este* se sprijină întotdeauna pe predicat: *semper ponitur ex parte prae-dicati* „e pusă întotdeauna de partea predicatului"[70], şi nu pe subiect, aşa cum era cazul în judecăţile de existenţă. în *Socrate este,* verbul îl semnifică pe Socrate însuşi ca existent; în *Socrate este alb,* este semnificată nu existenţa lui Socrate, ci a lui *alb* în Socrate. Cînd se foloseşte în acest fel drept copulă, verbul *este* nu se mai ia, aşadar, cu semnificaţia lui principală şi deplină, cea de existenţă actuală, ci cu o semnificaţie secundară, ce derivă totuşi din cea principală. Ceea ce se oferă mai întîi gîndirii cînd spunem *este* e tocmai actul însuşi de a exista, adică actualitatea absolută care este existenţa actuală; dar, dincolo de actualitatea actului de a fi, care este semnificaţia lui principală, acest verb desemnează în al doilea rînd orice actualitate în general, în special cea a formei, fie substanţială, fie accidentală. Or, a forma o judecată înseamnă a semnifica că o anumită formă, aşadar, un anumit act, există *în mod actual* într-un subiect. Socrate *este-om* semnifică faptul că forma *om* îi este inerentă lui Socrate ca act constitutiv al substanţei sale. *Socrate este alb* înseamnă determinaţia actuală a subiectului Socrate prin forma accidentală *alb.* Ceea ce desemnează în mod exact copula este, aşadar, chiar o îmbinare; de această dată, nu cea a esenţei şi a existenţei, ci îmbinarea oricărei forme cu subiectul pe care îl determină; şi, cum această îmbinare este datorată actualităţii formei, verbul *este,* ce semnifică în principal actualitatea, este folosit în mod firesc pentru a o desemna[71]. Iată de ce acest verb este singurul care joacă rolul de copulă.
[70] *In 1 Peri Hermeneias,* cap. 3, lect. 5, n. 8; ed. leonină. voi. I, p. 35.
[71] *Ideo autem dicit* [se. *Aristoteles] quod hoc verbum EST consignificat compo-sitionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti. Signijicat enim primo illud quod cădit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam EST, simpliciter*

Tocmai pentru că verbul *este* semnifică mai întîi actualitatea, el poate semnifica în mod auxiliar, sau, cum zice Sfîntul Toma, „consemnifica", îmbinarea oricărei forme cu subiectul căruia îi este actul. Formula prin care această îmbinare se exprimă este exact propoziţia sau judecata.
înţelegem prin aceasta de ce numai judecata poate atinge existenţa. Pentru a formula o experienţă ca a noastră, ale cărei obiecte sînt, toate, substanţe compuse, este nevoie de o gîndire ea însăşi compusă. Pentru a exprima activitatea principiilor ce determină aceste substanţe, este necesar ca gîndirea să dubleze actul exterior al formei prin actul interior al verbului. Deoarece actul este însăşi rădăcina realului, doar actul de a judeca poate atinge realul în rădăcina lui. Este ceea ce face mai întîi, folosind verbul *este* ca o copulă, pentru a enunţa despre cutare sau cutare substanţă că „există-cu-cutare-determinaţie". Poate că nu există astfel decît ca posibilă şi numai în gîndirea mea, sau de asemenea ca reală, dar nu ştim încă nimic despre acest lucru. Atîta vreme cît propoziţia nu se foloseşte de acest verb decît ca de o copulă, ea nu exprimă nimic mai mult decît comunitatea actului subiectului şi a determinaţiei. Pentru ca unitatea astfel formată să se pună în plus ca o existenţă reală, adică ce-şi are întreaga sa existenţă în afara gîndirii, este nevoie să o determine actul ultim de a exista. Numai atunci se foloseşte gîndirea de verbul *este* cu semnificaţia existenţială care este semnificaţia sa proprie, deoarece, aşa cum actul de a exista este actul actelor: *actualitas omnium actuum* „acţiune a tuturor actelor", verbul *ESTE* semnifică mai întîi faptul de a fi în act: *ESTsimpliciter dictum, significat „in aetu esse"* „spus simplu ESTE înseamnă «a fi în act»".
dictum, significat in actu esse; *et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliler significat hoc verbum EST, est communitev actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quam-cumque formam vel actum actuali ter inesse al icni subiecto, significamus illud per hoc verbum EST.* „de altfel, de aceea spune [Aristotel] că acest verb ESTE cosemnifică compunere, în sensul că nu o semnifică în principal, ci pe baza consecinţelor ei. Căci semnifică mai întîi ceea ce ajunge în intelect în mod absolut pe calea actualizării. Iar ESTE, spus

separat. înseamnă a fi în act şi de aceea semnifică prin modul verbului. însă pentru că actualizarea, pe care o semnifică în principal acest verb ESTE, reprezintă, în acelaşi timp. actualizare a oricărei forme sau a unui act substanţial sau accidental, de aceea, atunci cînd vrem să semnificăm că o formă oarecare sau un act există în fapt într-un subiect oarecare, semnificăm acest lucru prin acest verb ESTE". *Loc. cit.,* n. 22, p. 28. — Cf. J. MARITAIN, *Elements de philosophie,* Tequi, Paris, 1938 (ediţia a 8-a); voi. II, pp. 66-68. Recomandăm călduros lectura acestor pagini atît de lucide şi atît de bogate, care. printr-un mijloc indirect aproape deloc diferit, conduc la această concluzie lapidară: „Astfel, verbul a fi. într-o propoziţie cu verb copulativ, ca şi într-o propoziţie cu verb predicat (de exemplu: *Eu sînt),* semnifică întotdeauna existenţa", p. 67.

220

Reforma tomistă

Această ordonare radicală a judecăţii faţă de realul existent fusese deja indicată cu putere de Aristotel, dar acesta nu putea să depăşească în doctrina lui planul fiinţei aşa cum o înţelesese el. Or, pentru Aristotel, e cît se poate de adevărat că doar substanţele există, dar e la fel de adevărat că a exista se reduce după el la faptul de a fi o substanţă. A fi înseamnă pentru el înainte de toate a fi ceva; în special, şi cu un sens deplin, înseamnă a fi unul dintre lucrurile care. graţie formei lor, posedă în ele însele raţiunea suficientă a ceea ce sînt. Astfel, fiinţa la care se opreşte Aristotel este cea de ot>aioc „fiinţă" sau de *xo* 6v „existent" adică de „faptul că ceva este". Tradusă în limbajul Sfintului Toma, această concepţie identifică fiinţa cu *ens,* adică cu „ceea ce are act de a exista", dar nu cu actul însuşi de a exista. Aşa cum spune Sfîntul Toma, *ens* nu înseamnă în principal *esse,* ci *quod est,* mai puţin actul însuşi de a exista al lucrului care îl posedă: *rem habentem esse* „un lucru posedînd existenţă"[72]. Aristotel a avut, aşadar, marele merit de a fi reliefat rolul de act pe care îl joacă forma în constituirea substanţei şi, în aceeaşi măsură, actualitatea fiinţei substanţiale; dar ontologia sa nu a depăşit planul fiinţei „entitative", sau al fiinţei lui *ens,* pentru a ajunge la actul existenţial însuşi al lui *esse.*

Se înţelege astfel care este motivul acestui fapt subliniat de unul dintre cei mai buni interpreţi ai lui Aristotel, şi pe care mulţi dintre cititorii săi l-au observat de altfel ei înşişi: „în verbul eoxi, sensul lui *a exista* şi cel care aparţine copulei se confundă pentru el în mod straniu", deoarece „Aristotel amestecă foarte confuz cele două sensuri ale verbului *a* /f"[73], adică a fi-ul existenţei şi cel al predicaţiei. Poate că ar fi totuşi mai bine să spunem că Aristotel nu că nu le-a amestecat, dar nici nu le-a deosebit. Pentru noi, care le distingem în mod net, aceste două sensuri par să se confunde în textele sale; pentru el, a spune că un om drept există, sau a spune că un om este drept e totuna cu a spune că un om există cu determinaţia de a fi drept; aşadar, era totuna. Reluînd în contul lui ontologia şi logica lui Aristotel, Sfîntul Toma le-a transpus, aşadar, din tonul lor original, care era cel al esenţei, în tonul său propriu, care era cel al existenţei. Ontologia Sfîntului Toma, considerată în ceea ce aduce nou în raport cu cea a lui Aristotel, este o teorie a primatului actului de a exista.

[72] *In I Peri Hermeneias,* cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. leonină, voi. 1, p. 28.

[73] O. HAMELIN, *Le systeme d'Aristote,* F. Alean, Paris, 1920; pp. 159-160; trimite în note (p. 50, nota 1) la remarcile analoge ale lui Waitz şi Zeller. — Această neputinţă a lui Aristotel de a degaja din fiinţă actul însuşi de a exista explică probabil existenţa aporiei atît de judicios pusă în evidenţă şi analizată de A. BREMOND, S.I., *Le dilemme aristotelicien,* cap. IV, în special par. 2, pp. 36-40.

221

TOMISMUL

Această primă remarcă o atrage după sine pe a doua. Este un fapt destul de curios că, în conformitate cu felul în care o înţelegem, teoria Sfîntului Toma pare drept cea mai plină sau cea mai goală dintre toate. Entuziasmul fervent al adepţilor lui nu este egalat decît de desconsiderarea cu care o copleşesc adversarii săi. Căci, dacă interpretăm filozofia tomistă drept o metafizică a lui *ens,* o reducem la planul aristotelician al lui *quod est,* expresie, aşa cum nota Stîntul Toma însuşi, în care *quod* desemnează lucrul, iar *est* actul de a exista. Or, după cum am constatat, semnificaţia principală şi directă a lui *ens* nu este actul de a exista, ci lucrul însuşi care există[74]. Tomismul devine atunci un „reism" pe care îl putem acuza că „reifică" toate conceptele cu care are legătură şi că transformă într-un mozaic de entităţi închise în propriile lor esenţe ţesătura vie a realului.

Cei mai buni interpreţi ai Sfîntului Toma ştiu foarte bine că el însuşi avea, dimpotrivă, un sentiment foarte viu al plenitudinii şi al continuităţii concretului, dar aceia dintre ei care reduc lucrul care este — de factură tomistă — la esenţă se lovesc de serioase dificultăţi cînd încearcă să exprime acest sentiment cu ajutorul acestui concept. Primul dintre toate, cel a cărui extensiune este cea mai bogată şi intensiunea cea mai săracă este, de asemenea, cel mai general şi cel mai abstract. O filozofie care ar pleca doar de la conceptul de fiinţă s-ar angaja, aşadar, să deducă concretul din abstract, eroare care, de la Descartes încoace, i s-a tot reproşat Sfîntului Toma, şi, prin extensiune, scolasticii în general. Pentru a preîntîmpina acest reproş, s-a încercat uneori să se umple vidul ontologic al conceptului de

fiinţă şi de a o alimenta, sau de a o îmbogăţi, conferindu-i plenitudinea unei intuiţii de existenţialitate. Aceasta înseamnă să analizăm adevărul cu mai mare atenţie, dar nu e sigur că prin asta l-am şi atinge. Concepută ca o intuire intelectuală a lucrului care este ca lucru care este, această cunoaştere ne permite să atingem printr-o simplă examinare inepuizabila şi incomprehensibila realitate a „fiinţei reale în întreaga puritate şi amplitudine a inteligibilităţii sale proprii sau a misterului său propriu". Astfel înţeleasă, examinarea intelectuală a fiinţei ar cere, în mod cert, nu o facultate specială, ci lumina specială a intelectului care-1 defineşte pe metafizician[75] şi care permite *experienţa metafizică*[16]
,
Că o asemenea intuiţie a fiinţei ar fi posibilă, trebuie să ne-o spună aceia dintre noi care o au, şi ne vom feri să o negăm. Poate trebuie un

[74] //i / *Peri Hermeneias,* cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. leonină. voi. I, p. 28.
[75] J. MARITAIN, *Sept lecons sur l'âtre.* p. 52.
[76] J. MARITAIN, *Les degres du savoir,* p. 551. Această problemă face obiectul unui studiu aprofundat în lucrarea lui L. F. DE ALMEIDA SAMPAIO, C. R., *L 'intuition dans la philosophie de Jacques Maritain,* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1963.

dar special, mai apropiat de harul religios decît de lumina naturală a metafizicianului. Căci intuiţia de care dispun oamenii e aceeaşi, dar unii se folosesc mai bine de ea. Pentru a rămîne la nivelul ordinii propriu-zis metafizice, şi nu mistice, a cunoaşterii umane, să observăm mai întîi că aici conceptul fiinţei ocupă într-adevăr un loc privilegiat şi chiar unic. El este conceptul propriu în care se traduce nemijlocit ceea ce constituie fondul însuşi al realului, actul de a exista. Imposibil de a-1 concepe pe acesta din urmă fără să-1 includem într-un concept, şi, oricare ar fi actul de a exista de a cărui experienţă dispunem, acest concept este întotdeauna acelaşi; orice *esse* ne este dat într-un *ens.* Este, aşadar, perfect adevărat să spunem că nu-1 putem gîndi pe *ens* fără *esse* (cel puţin dacă îl gîndim aşa cum trebuie) şi cu atît mai puţin pe *esse* fără *ens.* Actul de a exista este întotdeauna cel al unui lucru care există[77]. Fiinţa este, aşadar, într-adevăr prima în ordinea conceptului, şi, cum judecăţile noastre sînt formate din concepte, ea este şi prima în ordinea judecăţii[78]. Cu toate acestea, conceptul de fiinţă înregistrează întotdeauna în acelaşi fel o infinitate de acte de a exista care sînt complet diferite. Trebuie să ne imaginăm oare, ca să o putem folosi, o intuiţie care ar percepe în mod obscur distincţia acestor acte în unitatea unei idei? In ce-1 priveşte, Sfîntul Toma nu vorbeşte nicăieri despre această intuiţie care, dacă ar fi considerat-o necesară, ar fi trebuit să ocupe un loc de onoare în teoria lui. Nimic nu ne permite să credem că ar fi observat între această fiinţă, ce trece de la sine şi nemijlocit în intelect, şi fiinţa ca fiinţă a metafizicii altă diferenţă decît cea care distinge datul brut al simţului comun de însuşi acest dat considerat din perspectiva elaborării sale filozofice. Sfintul Toma a vorbit întotdeauna de această elaborare ca despre un efort progresiv de abstracţie. Capătul acestui efort înseamnă pentru el noţiunea universală de „ceea ce este", cu accentul special ce-1 subliniază pe „ceea ce" mai degrabă decît pe „este". Pe scurt, subiectul metafizicii este pentru el, aşa cum a spus-o de nenumărate ori, *ens commune* „existentul în general"[79] luat în universalitatea sa şi indeterminaţia sa pură. Admitem în mod firesc că trebuie un efort pentru a-1 atinge şi că acest efort e dificil, dar este un efort care se dezvăluie complet în ordinea conceptului şi ale cărui judecăţi înseşi pe care le cere tind spre definiţii de concepte.

[77] Această problemă a fost dezvoltată cu vigoare în studiul excelent al lui Andre MARC, S. I., *L'idee de l'âtre chez saint Thomas et dans la scolastique posterieure,* Beauchesne. Paris. 1933; vezi. în special, pp. 88 89. Este o carte care trebuie de altfel să fie citită în întregime.
[78] Cf. Et. GILSON, *Râalisme thomiste et chtique de la connaissance,* J. Vrin, Paris, 1939. pp. 215-216.
[79] *In Metaph. Prooem.,* p. 2 şi cartea IV, lect. 5, n. 593, p. 199.

Totul se petrece, într-adevăr, ca şi cum fiinţa ca fiinţă a metafizicii tomiste nu era decît cea mai abstractă dintre abstracţii.

Nu ne putem îndoi că ar fi aşa; dar metafizica Sfîntului Toma conţine cu totul altceva. Cînd o reducem la ordinea conceptului, facem din ea o ştiinţă a fiinţei şi a lucrului, expresie abstractă a ceea ce este concep-tualizabil în real. Tomismul astfel înţeles a făcut obiectul a numeroase sinteze, dintre care cel puţin una este o capodoperă[80], dar nu acesta e tomismul Sfîntului Toma. Ceea ce îl caracterizează pe al său este că orice concept de lucru conotează aici un act de a exista. O metafizică a fiinţei ca fiinţă „consemnifică" existenţa, ea nu o „semnifică", doar dacă nu cumva, în mod precis, ea nu se slujeşte de

a doua operaţie a intelectului şi pune în acţiune toate resursele judecăţii. Sentimentul, atît de corect în sine, că, de fapt, conceptul universal de fiinţă este contrariul unei noţiuni vide, va găsi aici din ce să se justifice. Bogăţia sa este făcută mai întîi din toate judecăţile de existenţă pe care ea le rezumă şi le conotează, dar, şi mai mult, din referinţa sa permanentă la realitatea infinit de bogată a actului pur de a exista. Iată de ce metafizica Sfîntului Toma urmăreşte, prin esenţa fiinţei ca fiinţă, acel lucru ce există suprem care este Dumnezeu.

într-o filozofie în care actul de a exista este de neconceput altfel decît în şi printr-o esenţă, dar în care orice esenţă semnalează un act de a exista, bogăţiile concrete sînt practic inepuizabile. Dar raţiunii nu-i place inconceptibilul şi, deoarece existenţa este în acest fel, filozofia face totul pentru a-1 evita[81]. Este inevitabil ca această tendinţă naturală a raţiunii să afecteze interpretarea pe care o dăm tomismului. Chiar şi cel care o denunţă cu cea mai mare forţă ştie foarte bine că aici va sucomba. Şi totuşi, trebuie să ştim că această ispită ne invită să greşim. Menţinut pe planul conceptelor, tomismul îşi va epuiza forţele pentru a reîncepe în mod indefinit inventarul celor de la care a moştenit. Ridicat la planul judecăţii, tomismul va relua contactul cu miezul însuşi al realităţii pe care o interpretează. El va redeveni fecund, va putea să creeze din nou.

PARTEA A DOUA

NATURA

[80] Alb. LEPIDI, O. R, *De ente generalissimoprout est aliquidpsvchologicum, logi-cum, ontologicum,* Bilbao, J. Tedeschi. 1881. Este expunerea perfectă a unei ontologii tomiste integral „esenţializate".

[sl] Este teza pe care am încercat să o punem în lumină în *The Unity of Philosophical Experience.* Scribner's, New York, 1937. Vezi, de asemenea, *L 'etre etl'essence,* Librairie philosophique J. Vrin. Paris, 1948; ed. a doua, 1962.

224

-Capitolul întîi-

CREAŢIA

'Şi-

Problema începutului universului este una dintre cele mai obscure. Unii speră să poată demonstra că universul a existat dintotdeauna; alţii, dimpotrivă, că universul a început necesarmente în timp[1]. Partizanii primei teze se reclamă de la autoritatea lui Aristotel, însă textele filozofului nu sînt explicite în această chestiune. în cartea a opta din *Fizica* şi în prima din *De Coelo,* Aristotel pare să nu fi vrut să stabilească eternitatea lumii decît pentru a respinge doctrinele anumitor ginditori antici care atribuiau lumii un mod de început inacceptabil. în plus, el spune că există probleme dialectice la care nu avem soluţii demonstrative, de exemplu aceea de a şti dacă lumea este .eternă[2]. Autoritatea lui Aristotel, care, de altfel, nu e suficientă pentru a rezolva problema, nu poate nici măcar să fie invocată în această chestiune[3]. în realitate, este vorba de o doctrină averroistă caracteristică[4] şi pe care episcopul de Paris Etienne Tempier o condamnase încă din 1270: *qxiod mundus est aeter-nus* „că lumea este eternă" şi *quod nunquam fuit primus homo* „că nu a existat nicicînd un prim om". Printre numeroasele argumente pe care pretinde că se bazează, se cuvine să reţinem mai întîi pe cel prin care vom putea pătrunde în chiar miezul acestei dificultăţi, pentru că îşi va căuta punctul de sprijin în cauzalitatea atotputernică a creatorului.

A admite cauza suficientă înseamnă a admite in acelaşi timp efectul. Orice cauză al cărei efect nu rezultă nemijlocit este o cauză nonsuficientă pentru că îi lipseşte ceva pentru a-şi putea produce efectul. Or, Dumnezeu este cauza suficientă a lumii, fie în calitate de cauză finală

[1] *Sum. tlieol.* I, 19, 5, ad 3[m]. *De potentia* III, 17, ad *Resp.*

[2] *Topic* I. 9.

[3] *Suin. theol.* I, 46, I, ad *Resp.*

[4] HORTEN, *Die Hauptlehren des Averroes,* p. 112. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'aveiToisme latin,* I, pp. 168-172.

227

pentru că este Binele Suprem, fie în calitate de cauză exemplară pentru că este înţelepciunea supremă,

fie în calitate de cauză eficientă pentru că este Atotputernicia. Pe de altă parte, ştim că Dumnezeu există din veşnicie; prin urmare, şi lumea, ca şi cauza ei suficientă, există, din veşnicie[5]. în plus, este evident că efectul provine din cauza lui în funcţie de acţiunea pe care această cauză o exercită. Dar acţiunea lui Dumnezeu este eternă, fără de care am admite că, mai întîi în potentă în ceea ce priveşte acţiunea sa, Dumnezeu este condus în act de un agent anterior, ceea ce este imposibil[6]; sau am pierde din vedere că acţiunea lui Dumnezeu este propria sa substanţă, care este eternă[7]. Aşadar, lumea există cu necesitate dintotdeauna.

Dacă vom considera apoi problema din punctul de vedere al creaturilor, se impune aceeaşi concluzie. Ştim, într-adevăr, că în univers se întîlncsc creaturi indestructibile, cum sînt corpurile cereşti sau substanţele intelectuale. Indestructibilul, adică ceea ce este capabil să existe veşnic, nu poate fi considerat cînd ca existent, cînd ca neexistent, căci este atîta timp cît are puterea să existe[8]. Or, tot ceea ce începe să existe intră în categoria lucrurilor care uneori există, iar alteori nu există; aşadar, nimic din ceea ce este indestructibil nu poate să aibă un început, iar de aici putem conchide că universul, în afara căruia substanţele indestructibile nu ar avea loc şi nici raţiune de a fi, există din eternitate[9].

în fine, eternitatea lumii se poate deduce din eternitatea mişcării. într-adevăr, nimic nu începe să se mişte decît pentru că, fie motorul, fie mobilul se găsesc într-o stare diferită de starea în care erau în momentul precedent. Cu alte cuvinte, o mişcare nouă nu se produce niciodată fără o schimbare prealabilă în motor sau în mobil. A se schimba înseamnă însă a se mişca: aşadar, întotdeauna există o mişcare anterioară celei care începe, şi, în consecinţă, oricît de departe înaintăm în această serie, întîlnim întotdeauna mişcare. Dar, dacă mişcarea a existat dintotdeauna, este necesar să fi existat dintotdeauna şi un mobil, căci mişcarea nu există decît într-un mobil. Aşadar, universul a existat dintotdeauna[10].

Aceste argumente ni se prezintă sub o înfăţişare cu atît mai seducătoare cu cît par să se bazeze pe principiile cele mai autentice ale peripate-tismului; cu toate acestea, nu le putem considera concludente. Mai întîi,

[5] *Sum. theol.* I, 46, 1, 9. *Cont. Gent.* II, 32, ad *Posita caitsa,* şi *De potentia* III, 17, 4.
[6] *Cont. Gem.* II. 32, ad *Effectus procedit.* şi *De potentia* III, 17, 26.
[7] *Sum. theol.* I, 46, 1, 10.
[8] Noţiunea *virtus essendi,* de origine dionisiană, semnifică aptitudinea intrinsecă a formei la existenţă.
[9] *Sum. theol.* I, 46, 1, 2. *De potentia* III, 17, 2.
[10] *Sum. theol.* I, 46, 1, 5. *Cont. Gent.* II. 33. ad *Quandoque aliquid.*

putem să le eliminăm pe ultimele două printr-o simplă distincţie. Din faptul că a existat dintotdeauna mişcare, aşa cum am demonstrat mai sus, nu urmează nicidecum că a existat dintotdeauna un mobil; singura concluzie pe care o poate legitima un asemenea argument este pur şi simplu că a existat dintotdeauna mişcare începînd din^momentul în care a existat un mobil: dar acest mobil nu a putut să înceapă să existe decît pe calea creaţiei. Aristotel stabileşte această dovadă în cartea a opta din *Fizica*^ împotriva celor care admit mobile eterne, dar neagă eternitatea mişcării; aşadar, nu aduce nimic împotriva noastră, care admitem că, de cînd există mobile, mişcarea a existat mereu. Lucrurile stau la fel în cazul motivului extras din indestructibilitatea corpurilor cereşti. Trebuie să admitem că ceea ce are în mod natural capacitatea să existe întotdeauna nu poate să fie considerat uneori ca existînd, iar alte ori ca neexis-tînd. Nu trebuie totuşi uitat că, pentru a fi capabil să existe întotdeauna, trebuie mai întîi ca un lucru să existe, şi că fiinţele indestructibile nu puteau să fie astfel înainte de a exista. Acest argument, aşezat de Aristotel în cartea întîi din *De Coelo,* nu conchide, prin urmare, pur şi simplu că fiinţele indestructibile nu au început niciodată să existe, ci că ele nu au început să existe prin generare naturală ca fiinţele susceptibile de generare şi de distrugere[12] . Posibilitatea creaţiei lor este, prin urmare, complet salvată.

Pe de altă parte, trebuie oare să fim de acord cu eternitatea unui univers despre care ştim că este efectul unei cauze suficiente eterne şi al unei acţiuni eterne, care sînt eficienţa atotputernică şi acţiunea veşnică ale lui Dumnezeu? Nu există nimic ce ne-ar putea contrazice, dacă este corect să spunem, aşa cum am dovedit anterior, că Dumnezeu nu acţionează prin necesitatea naturală, ci prin voinţă liberă. Fără îndoială, la prima vedere am putea considera drept contradictoriu ca un Dumnezeu atotputernic, imobil şi imuabil să fi vrut să confere existenţă, la un moment determinat al timpului, unui univers care nu exista mai înainte. Dar această dificultate se reduce la o iluzie, care este uşor de

risipit restabilind raportul corect pe care îl susţine durata lucrurilor zămislite prin voinţa creatoare a lui Dumnezeu. Ştim deja că, dacă trebuie să dăm seamă de zămislirea creaturilor, trebuie să distingem între plăsmuirea unei creaturi particulare şi exodul prin care universul întreg a emanat din Dumnezeu. Cînd vorbim de producerea unei creaturi particulare oarecare, este posibil să precizăm motivul pentru care această creatură este astfel fie referindu-ne la o altă creatură, fie referindu-ne la ordinea

[11] ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 1, lect. 2; ed. leoninâ, voi. II. p. 365.

[!]- ARISTOTEL, *De coelo et mundo* I, 12, lect. 26; ed. leoninâ, voi. III, p. 103.

universului, faţă de care orice creatură este ordonată aşa cum partea este ordonată faţă de întreg. Dar, cînd luăm în considerare începutul existenţei întregului univers, devine imposibil să căutăm într-o altă realitate creată raţiunea pentru care universul este ceea ce este. într-adevăr, deoarece raţiunea unei dispuneri determinate a universului nu se poate deduce din puterea divină, care este infinită şi inepuizabilă, nici din bunătatea divină care-şi e sieşi suficientă şi nu are nevoie de nici o creatură, rămîne, ca unică raţiune a alegerii unui asemenea univers, pur şi simplu voinţa lui Dumnezeu. Aplicînd această concluzie la alegerea momentului fixat de Dumnezeu pentru apariţia lumii, vom spune că, aşa cum depinde de simpla voinţă a lui Dumnezeu ca universul să aibă o cantitate determinată sub raportul dimensiunii, tot la fel depinde numai de această voinţă ca universul să primească o cantitate determinată de durată, cu atît mai mult cu cît timpul este o cantitate cu adevărat extrinsecă naturii lucrului care durează şi complet indiferentă faţă de voinţa lui Dumnezeu.

Vom spune că o voinţă nu vine cu vreo amînare de a face ceea ce-şi propune decît datorită unei modificări pe care o suferă şi care o determină să vrea să facă într-un anumit moment al timpului ceea ce îşi propusese să facă în altul; este necesar, prin urmare, dacă voinţa imuabilă a lui Dumnezeu doreşte lumea, ca ea să o fi vrut dintotdeauna şi, în consecinţă, lumea să fi existat dintotdeauna. Dar un asemenea raţionament subordonează acţiunea cauzei prime condiţiilor care guvernează acţiunea cauzelor particulare ce acţionează în timp. Cauza particulară nu este cauza timpului în care se derulează acţiunea sa; dimpotrivă, Dumnezeu este cauza timpului însuşi, căci timpul este cuprins în totalitatea lucrurilor pe care le-a creat. în acest fel, cînd vorbim despre modul în conformitate cu care fiinţa universului a ieşit din Dumnezeu, nu trebuie să ne întrebăm de ce Dumnezeu a vrut să creeze această fiinţă într-un anumit moment mai degrabă decît în altul; o asemenea întrebare ar presupune într-adevăr că timpul preexistă creaţiei, pe cînd, în realitate, el i se subordonează. Singura întrebare pe care ne-am putea-o pune cu privire la creaţia universală nu este de a şti de ce a creat Dumnezeu universul într-un anumit moment al timpului, ci de a şti de ce a fixat asemenea dimensiune duratei timpului. Or, dimensiunea acestui timp depinde în mod exclusiv de voinţa divină, iar pe de altă parte, cum credinţa catolică ne învaţă că lumea nu a existat dintotdeauna, putem admite că Dumnezeu a vrut să fixeze lumii un început şi sâ-i stabilească o limită în durată, aşa cum i-a stabilit una în spaţiu. Cuvîntul Scripturii[13]:

[13] Gen. I, 1.

Creaţia

In principio creavit Deus coelum et terram „la început Dumnezeu a creat cerul şi pămîntul" rămîne, aşadar, acceptabil pentru raţiune[14].

Ştim că eternitatea lumii nu e demonstrabilă; să cercetăm dacă nu cumva este posibil să mergem mai departe şi să-i demonstrăm non-eternitatea. Această concepţie, general adoptată de susţinătorii teologiei augustiniene, este considerată drept logic inacceptabilă logic de Toma d'Aquino. Un prim argument, pe care l-am întîlnit sub pana Sfîntului Bonaventura împotriva averroiştilor, ar consta în a invoca într-adevăr că, dacă universul există din veci, trebuie să existe în mod actual o infinitate de suflete omeneşti. Sufletul omenesc fiind nemuritor, toate cele care au existat de la un timp de o durată infinită trebuie să continue să existe; există, aşadar, în mod necesar o infinitate de suflete; or, acest lucru este imposibil; deci, universul are un început[15]. Dar este foarte uşor de obiectat împotriva acestui argument că Dumnezeu putea crea lumea fără oameni şi fără suflete, şi nu s-a demonstrat niciodată de altfel că Dumnezeu nu ar putea crea o infinitate actuală de fiinţe care ar exista simultan[16].

Mai întemeiem creaţia temporală a lumii pe principiul că este imposibil să depăşim infinitul; or, dacă lumea nu a avut început, ar fi trebuit să se realizeze o infinitate de revoluţii cereşti, astfel îneît, pentru a ajunge pînă în ziua de azi, era necesar ca universul să străbată un număr infinit de zile, ceea ce admitem că este imposibil. Prin urmare, universul a existat dintotdeauna[17]. Dar acest motiv nu este

concludent, căci, chiar dacă admitem că o infinitate actuală de fiinţe simultane este imposibilă, o infinitate succesivă de fiinţe rămîne posibilă, deoarece orice infinit luat sub o formă succesivă este, în realitate, finit prin capătul său prezent. Numărul revoluţiilor cereşti care s-ar fi produs într-un univers a cărui durată trecută ar fi fost eternă ar fi, prin urmare, la drept vorbind, în număr finit, şi nu ar fi nici o imposibilitate ca universul să fi străbătut acest număr pentru a ajunge în momentul prezent. Dacă vrem să considerăm toate aceste revoluţii luate împreună, vom admite în mod necesar că, într-o lume care ar fi existat dintotdeauna, nici una dintre

[14] *De polemici* III, 17, ad *Resp. Sum. theol.* I, 46, 1, ad *Resp. Cont. Gent.* II, 35-37.
[15] Cf. S. BONAVENTURA. *Sent.* II, dis. 1. p. 1, art. 1, qu.2, ad *Sed ad oppositum.* 5°.
[16] *Sum. theol.* I, 46, ad 8m. *Cont. Gent.* II, 38, ad *Quod autem* şi *De aeternitate mundi contra mwmwantes,* sub. fin. — Penrru studiul mediului doctrinal în care s-a născut această controversă, vezi M. GIERENS. S. I.. *Controversia de aeternitate mundi.* Roma. Pont. Univ. Greg., 1933. W. J. DWYER. C. S. B., *L 'Opuscule de Siger de Brabant De aeternitate mundi. Introduction critique et texte.* Louvain. Institut superieur de philosophie, 1937. J. DE BLIC, *Â propus de l 'eternite du monde,* în *Bulletin de litterature ecclesiastiqne,* 47 (1946) 162-170.
[17] SFÎNTUL BONAVENTURA, *loc. cit.* 3ª *propos.*

ele nu ar putea să fie prima; or, orice devenire presupune două capete cel de la care se pleacă şi cel la care se ajunge, şi, pentru că într-un univers veşnic primul termen lipseşte, chestiunea de a şti dacă trecerea de la prima zi la ziua actuală este posibilă nu s-ar mai pune[ls].

în fine, pentru a nega eternitatea lumii ne-am putea baza pe afirmaţia că este imposibil să adaugi ceva la infinit, pentru că tot ceea ce admite vreo adăugare devine mai mare, şi nu există nimic mai mare decît infinitul. Dar, dacă lumea nu are început, a avut în mod necesar o durată infinită şi nu mai putem adăuga la ea. Or, este evident că această aserţiune este falsă pentru că fiecare zi adaugă o revoluţie cerească la revoluţiile precedente; prin urmare, lumea poate să fi existat dintotdeauna[19]. Dar distincţia pe care am admis-o este suficientă pentru a ridica o nouă dificultate; căci nimic nu interzice ca infinitul să primească vreo creştere în partea în care este, în realitate, finit. Din faptul că admitem un timp etern la originea lumii, urmează că acest timp este infinit la partea sa trecută, dar finit la extremitatea sa prezentă, deoarece prezentul este capătul trecutului. Eternitatea lumii, examinată din acest punct de vedere, nu ascunde, prin urmare, nici o imposibilitate[20].

De fapt, noneternitatea lumii nu este un adevăr pe care l-am putea stabili cu ajutorul raţiunii demonstrative. Cu ea, lucrurile stau la fel ca în cazul misterului Treimii, despre care nu putem demonstra nimic cu ajutorul raţiunii şi pe care trebuie să-o acceptăm în numele credinţei. Argumentările, chiar probabile, pe care pretindem să o întemeiem trebuie respinse, pentru ca într-adevăr credinţa catolică să nu pară sprijinită pe motive neîntemeiate mai degrabă decît pe doctrina inebranlabilă pe care ne-o învaţă Dumnezeu[21]. Creaţia lumii în timp nu poate să se deducă nici din examinarea lumii înseşi, nici din examinarea voinţei lui Dumnezeu, într-adevăr, principiul oricărei demonstraţii se află în definiţia esenţei, din care deducem apoi proprietăţile; or, esenţa ca atare este indiferentă în ce priveşte locul şi timpul; iată de ce, de altfel, spunem că universaliile există peste tot şi întotdeauna. Definiţiile omului, cerului sau pămîntului nu implică, aşadar, nicidecum faptul ca asemenea fiinţe să fi existat dintotdeauna, dar, în plus, nu implică nici faptul ca asemenea fiinţe să nu fi existat dintotdeauna[22]. Creaţia în timp poate fi dovedită şi mai puţin plecînd de la voinţa lui Dumnezeu, deoarece voinţa

[18] *Cont. Gent.* II, 38, ad *Quod etiam tertio,* şi *Sum. theol.* I, 46, 2, ad 6m.
[19] SFÎNTUL BONAVENTURA. *loc. cit. 3= propos.*
[20] *Cont. Gent.* II, 38, ad *Quod etiam quarto.*
[21] *Cont. Gent.* II, 38, ad *Has autem rationes.*
[22] *Sum. theol.* I, 46, 2, ad *Resp.*

sa este liberă, nu are cauză; nu putem, aşadar, să demonstrăm nimic, excepţie în ceea ce-1 priveşte pe Dumnezeu însuşi, în legătură cu faptul că ea este determinată în mod absolut să vrea. în rest însă,

voinţa divină se poate manifesta oamenilor prin revelaţia pe care se bazează credinţa. Prin urmare, putem crede, chiar dacă nu putem **şti",** că universul are un început[23].
în acest fel, poziţia pe care se cuvine să o adoptăm în legătură cu această chestiune dificilă este intermediară între concepţia averroistilor şi concepţia augustinienilor. Tom a d'Aquino susţine posibilitatea unui început în timp al universului, dar susţine de asemenea, chiar *contra murmurantes* „împotriva celor care cîrtesc", posibilitatea eternităţii sale. Este în afară de orice îndoială că filozoful nostru a utilizat, pentru a rezolva problema creaţiei, rezultatele obţinute de precursorii săi, şi în special de Albert cel Mare şi Moise Maimonide. Poziţia sa nu se confundă însă cu cele ale predecesorilor săi. Maimonide nu vrea să admită creaţia lumii decît în numele revelaţiei[24]; Toma d'Aquino o întemeiază, dimpotrivă, pe raţiuni demonstrative. Dar cei doi filozofi sînt de aceeaşi părere asupra chestiunii că este imposibil de demonstrat începutul lumii în timp, cit şi asupra chestiunii că este întotdeauna posibil să negi existenţa eternă a universului[25]. Pe de altă parte, Albert cel Mare admite împreună cu Maimonide despre creaţia lumii *ex nihilo* „din neant" că nu poate să fie cunoscută decît prin credinţă; Toma d'Aquino, mai apropiat în această privinţă de tradiţia augustiniană decît profesorul său, consideră posibilă această demonstraţie. Din contră, creaţia universului în timp este indemonstrabilă după Toma d'Aquino; dar după Albert cel Mare, mai apropiat în această privinţă de tradiţia augustiniană decît elevul său, începutul lumii în timp poate să fie demonstrat, o dată ce postulatul creaţiei este admis. Şi împotriva unuia, şi împotriva celuilalt, Toma d'Aquino susţine, prin urmare, posibilitatea de a demonstra crearea universului *ex nihilo,* prin aceasta opunîndu-li-se cu hotărîre lui Averroes şi discipolilor lui; dar acceptînd, ca şi Maimonide, posibilitatea teoretică a unui univers creat din veşnicie, refuză să confunde adevărurile credinţei cu cele care sînt obiect al demonstraţiei. Astfel se realizează în gîndirea sa acordul pe care se străduieşte să-1 stabilească între doctrina infailibilă a creştinismului şi ceea ce conţine adevărat filozofia lui Aristotel.
Să presupunem că a venit momentul în care posibilii ies din Dumnezeu pentru a trece în fiinţă; problema este atunci de a şti de ce şi cum

[23] *De potentia* III. 14, ad *Resp.*
[24] L.-G. LEVY, *Maimonide,* pp. 71 -72.
[25] L.-G. LEVY, *ap. cit.,* pp. 72 74.

o mulţime de fiinţe distincte, în loc de o fiinţă unică, sînt produse de creator. Filozofii arabi, şi în special Avicenna, explică pluralitatea lucrurilor şi diversitatea lor prin modul de acţiune al primei cauze eficiente care este Dumnezeu. Avicenna presupune că Fiinţa primă se înţelege pe sine şi că, în măsura în care se cunoaşte şi se înţelege, produce un singur şi unic efect care este inteligenţa primă separată. De altfel, este inevitabil, iar Toma d'Aquino îl urmează pe Avicenna în această chestiune, ca inteligenţa primă să fie decăzută din simplitatea Fiinţei prime. într-adevăr, această inteligenţă nu este fiinţa sa; ea o posedă pentru că o primeşte de la altcineva; prin urmare, este în potentă în ceea ce priveşte propria ei fiinţă, iar potenţa începe imediat să se amestece în sine cu actul. Pe de altă parte, să considerăm această inteligenţă primă ca înzestrată cu cunoaştere. Ea cunoaşte mai întîi fiinţa primă şi, chiar din acest act, decurge o inteligenţă inferioară primeia. Ea cunoaşte apoi potenţialitatea ce se află în ea însăşi, şi din această cunoaştere rezultă corpul primului cer pe care îl mişcă această inteligenţă. în fine, ea cunoaşte actul său propriu, iar din această cunoaştere rezultă sufletul primului cer. Acelaşi raţionament explică de ce fiinţele diverse s-au multiplicat printr-o mulţime de cauze intermediare, plecînd de la Fiinţa primă care este Dumnezeu[26]. Dar această concepţie este de nesusţinut Un prim motiv, el singur decisiv, este că Avicenna şi elevii lui recunosc în acest fel creaturilor o putere creatoare care nu aparţine decît lui Dumnezeu; am stabilit anterior această chestiune şi ar fi superfluu să revenim la ea. Al doilea motiv este că doctrina comentatorilor arabi şi a elevilor lor plasează întîmplarea la originea lumii. într-o asemenea ipoteză, universul nu ar proveni din intenţia unei cauze prime, ci din concursul unei pluralităţi de cauze ale căror efecte s-ar însuma; or, este exact ceea ce se numeşte întîmplare. Aşadar, doctrina lui Avicenna ajunge să afirme că mulţimea şi diversitatea lucrurilor, despre care vom vedea că participă la desăvîrşirea şi perfecţiunea universului, provin din întîmplare, iar acest lucru este evident imposibil[27].
Originea primă a mulţimii lucrurilor şi a deosebirii acestora se găseşte, aşadar, în intenţia cauzei prime care este Dumnezeu. De altfel, nu este imposibil să evidenţiem raţiunea analogică în temeiul căreia creatorul produce o mulţime de creaturi. Orice fiinţă ce acţionează tinde să inducă asemănarea sa în

efectul pe care îl produce, şi reuşeşte acest lucru cu
[:fl] *De Potentia,* qu.lll. art. 16, ad *Resp.* — Despre această doctrină, a se consulta Djemil SAL1BA, *Etude sur la metuphysique d'Avicenne,* Presses Universitaires, Paris, 1926, cap. IV, *La theorie de l'emanation.* pp. 125-146.
[27] *De potentia* ad loc; *Suin. theoi* I, 47. 1, ad *Resp.*

atît mai desăvîrşit cu cît fiinţa considerată acţionează ea însăşi mai desăvîrşiţ. înţr-adevăr, este evident că, cu cît o fiinţă posedă mai multă căldură, cu atît mai multă căldură dă, şi cu cît un om se dovedeşte un artist mai bun, cu atît este mai desăvîrşită forma artei pe care o introduce în materie. Or, Dumnezeu este fiinţa care acţionează perfect în gradul cel mai înalt; prin urmare, este conform naturii sale să introducă asemănarea sa în lucruri, atît de perfect pe cît o comportă natura lor finită. Or, este evident că o singură specie de creaturi nu ar reuşi să exprime asemănarea cu creatorul. Cum în acest caz efectul — de natură finită — nu e de acelaşi ordin cu cauza — de natură infinită —, un efect de o singură şi unică specie nu ar exprima decît într-un fel obscur şi deficient cauza din care provine. Pentru ca o creatură să-1 reprezinte cît mai perfect posibil pe creatorul său, este nevoie ca ea să-i fie egală; or, acest lucru este contradictoriu. Cunoaştem un caz, şi nu numai unul, în care rezultă din Dumnezeu o persoană unică, despre care putem spune cu toate acestea că îl exprimă întru totul şi desăvîrşit, şi anume Verbul; dar atunci nu mai este vorba de o creatură, nici de un raport cauză-efect, ci rămîncm în interiorul lui Dumnezeu. Dimpotrivă, dacă este vorba de fiinţe finite şi create, va fi necesară o mulţime de asemenea fiinţe pentru a exprima sub cel mai mare număr posibil de aspecte perfecţiunea simplă din care rezultă. Motivul multiplicităţii şi varietăţii lucrurilor create este, aşadar, că această multiplicitate şi această varietate erau necesare pentru a exprima, atît de perfect cît o pot face creaturile, asemănarea cu Dumnezeu creatorul[28].
Dar a admite creaturi de specii diferite înseamnă cu necesitate a admite creaturi de perfecţiune inegală. Prin ce se poţ deosebi într-adevăr lucrurile multiple şi distincte ce exprimă asemănarea divină? Nu putem să o facem decît prin materia sau prin forma lor. Deosebirea care apare dintr-o diferenţă între formele lor le repartizează în specii distincte; diferenţa ce rezultă din materiile lor diverse îi face pe indivizi numeric diferiţi. Dar materia nu există decît în vederea formei, iar fiinţele care se deosebesc numeric prin materiile lor nu sînt astfel decît pentru a face posibilă distincţia formală care diferenţiază specia lor de altele. în fiinţele indestructibile, nu există decît un individ din fiecare specie, adică nu există nici distincţie numerică, nici materie, căci individul, fiind indestructibil, este suficient pentru a asigura conservarea şi diferenţierea speciei. în fiinţele care se nasc şi pier, este necesară o mulţime de indivizi pentru a asigura conservarea speciei. Fiinţele nu există deci în sînul speciei în calitate de indivizi numeric diferiţi decît pentru a permite
[38] *Cont. Gent.* II, 45, ad *Quum enim,* şi *Suin. theoi* I, 47, 1, ad *Resp.*

speciei să subziste distinctă din punct de vedere formal de celelalte specii însă distincţia veritabilă şi principală pe care o descoperim în lucruri constă în distincţia formală. Or, nu există distincţie formală posibilă fără inegalitate[29]. Formele ce determină naturile diverse ale fiinţelor şi datorită cărora lucrurile sînt ceea ce sînt nu sînt nimic altceva, în ultima analiză, decît cantităţi diverse de perfecţiune, adică de fiinţă; iată de ce putem spune împreună cu Aristotel că formele lucrurilor sînt asemănătoare numerelor, la care este suficient să adăugăm sau să scădem o unitate pentru a le schimba specia. Dumnezeu, neputîndu-şi exprima într-un mod suficient de perfect asemănarea într-o singură creatură şi voind să confere fiinţei o pluralitate de specii formal distincte, trebuia în mod necesar să producă specii inegale. Iată de ce, în lucrurile naturale, speciile sînt ordonate ierarhic şi dispuse în mai multe trepte. Tocmai gradele lor de fiinţă sînt cele care le constituie în specii. Aşa cum compusele au mai multă perfecţiune decît elementele, la fel plantele au mai multă perfecţiune decît mineralele, animalele au mai multă perfecţiune decît plantele, iar oamenii au mai multă perfecţiune decît celelalte animale. în această progresie, fiecare specie o depăşeşte în perfecţiune pe precedenta; aşadar, motivul pentru care înţelepciunea divină produce inegalitatea creaturilor este chiar cauza care o determină să vrea această distincţie, adică perfecţiunea mai înaltă a universului[30].
Ce-i drept, nu ar fi imposibil sâ ridicăm o obiecţie asupra acestei chestiuni. Deşi creaturile pot fi ordonate ierarhic după perfecţiunea lor inegală, nu observăm la prima vedere cum ar putea acestea să rezulte din Dumnezeu. într-adevăr, o fiinţă excelentă nu poate voi decît lucruri excelente, iar între lucruri cu adevărat excelente nu s-ar putea deosebi grade de perfecţiune. Aşadar, Dumnezeu, care este

excelent, trebuie să fi vrut ca toate lucrurile să fie egale[31]. Dar această obiecţie se bazează pe un echivoc. Cînd o fiinţă excelentă acţionează, efectul pe care îl produce trebuie să fie excelent în totalitatea sa, dar nu este necesar ca fiecare parte din acest efect total să fie ea însăşi excelentă, este suficient să fie excelent proporţionată cu întregul. Or, această proporţie poate cere ca excelenţa proprie a anumitor părţi să fie în sine mediocră. Ochiul este cea mai nobilă parte a corpului, dar corpul ar fi rău alcătuit dacă toate părţile sale ar avea demnitatea ochiului sau, mai mult, dacă fiecare parte

[29] Să ne reamintim că esenţa circumscrie amploarea proprie a fiecărui act de a exista. Fiecare variaţie crescătoare sau descrescătoare a acestui act atrage, prin urmare, *ipso fado,* o variaţie corelativă a esenţei. Acest luciu îl exprimă formula simbolică: formele variază în felul numerelor.

[30] *Sum. theol.* I, 47, 2. ad *Resp.*

[31] *Ibid.*. ad l[m].

ar fi un ochi, întrucît celelalte părţi au fiecare funcţia lor, pe care ochiul, în ciuda întregii sale perfecţiuni, nu ar putea-o îndeplini. Iar inconvenientul ar fi acelaşi dacă toate părţile unei case ar fi acoperiş; o asemenea locuinţă nu şi-ar putea atinge perfecţiunea şi nici îndeplini scopul, care este protejarea celor care o locuiesc împotriva ploii^şi căldurii. Aşadar, departe de a fi contradictorie faţă de excelenţa naturii divine, inegalitatea fiinţelor este un semn evident al înţelepciunii sale supreme. Nu că Dumnezeu ar fi vrut cu necesitate frumuseţea finită şi limitată a creaturilor; noi ştim că infinita sa bunătate nu poate primi de la creaţie nici o sporire, dar era necesar pentru ordinul înţelepciunii sale ca mulţimea inegală a creaturilor să asigure perfecţiunea universului[32].

Motivul unei diferenţe între gradele de perfecţiune ale diverselor ordine de creaturi apare astfel de la sine; dar ne putem legitim întreba dacă această explicaţie îl absolvă pe creator de a fi voit un univers în sînul căruia răul nu poate să nu se întîlnească.

Spunem, într-adevăr, că perfecţiunea universului cere inegalitatea fiinţelor. Infinita perfecţiune a lui Dumnezeu, neputînd să fie limitată convenabil decît printr-o multiplicitate de fiinţe finite, trebuia ca toate gradele de bunătate să fie reprezentate în lucruri, pentru ca universul să constituie o imagine suficient de perfectă a creatorului. Or, a poseda o perfecţiune atît de excelentă îneît să nu se poată niciodată decădea din ea reprezintă un anumit grad de bunătate; a poseda o perfecţiune din care se poate decădea la un moment dat reprezintă un alt grad de bunătate. De aceea, observăm cele două trepte de bunătate reprezentate în lucruri. Aceste două grade de bunătate le observăm de asemenea reprezentate în lucruri; unele sînt de aşa natură, îneît nu-şi pot niciodată pierdf fiinţa: sînt creaturile incorporale şi indestructibile; altele pot să o piardă, de exemplu creaturile corporale şi destructibile. în acest fel, chiar din faptul că perfecţiunea universului cere existenţa fiinţelor destructibile, ea cere ca unele să poată decădea din gradul lor de perfecţiune. Or, decăderea dintr-o anumită treaptă de perfecţiune şi, în consecinţă, deficienţa unui anumit bine reprezintă definiţia însăşi a răului. Aşadar, prezenţa în lume a fiinţelor destructibile atrage în mod inevitabil prezenţa râului[33]; iar a spune că se cuvenea ordinii înţelepciunii divine să dorească inegalitatea

[32] *De potentia* III, 16, ad *Resp.* — Sfintul Toma şi-a pus problema, frecvent dezbătută, a pluralităţii lumilor. El a rezolvat-o, negînd că Dumnezeu ar fi produs mai multe lumi *(Sum. theol.* I, 47, 3); dar principiul răspunsului său nu impune nici o limită definită creaţiei. Tot ceea ce afirmă Sfintul Toma este că opera divină are o unitate de ordin. Oricare ar fi amploarea şi numărul sistemelor astronomice create, ele formează, aşadar, o singură lume, inclusă în unitatea ordinului divin.

[33] *Sum. theol.* I, 48, 2, ad *Resp.*

crearurilor înseamnă a spune că trebuia să dorească răul. Nu pune oare în pericol o astfel de afirmaţie infinita perfecţiune a creatorului?

Luată într-un anumit sens, această obiecţie ridică o problemă insolubilă. Este incontestabil că zămislirea unui ordin oarecare de creaturi ajungea inevitabil să furnizeze un motiv, şi chiar un suport pentru imperfecţiune. Acest fapt nu este doar o simplă adecvare, ci este o adevărată necesitate. Creatura este caracterizată, ca atare, printr-o anumită deficienţă în gradul şi în modul de a fi: *Esse autem renan creaturum deductiim est ab esse divino secundum quamdam defleientem assimilatio-nem* „însă existenţa lucrurilor create a fost dedusă din existenţa divină potrivit unei asimilări imperfecte"[34]. Creaţia nu este doar un exod, ci şi o coborîre: *Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia perfectiones a Deo in creaturas per moditm cuiusdam descensus procedunt* „nici o creatură nu capătă întreaga plenitudine a bunătăţii divine, pentru că perfecţiunile trec de la Dumnezeu în creaturi în chipul unei anumite decăderi"[35]. Trebuie să notăm o serie continuă de degradări ale

fiinţei mergînd de la creaturile cele mai nobile pînă la cele de cea mică valoare, iar această deficienţă va apărea încă de la prima treaptă a fiinţelor create, şi chiar va apărea încă din această clipă ca de fapt infinită, pentru că va măsura intervalul care subzistă între ceea ce este Fiinţa prin sine şi ceea ce nu posedă fiinţă decît atît cît a primit. Fără îndoială, şi vom vedea mai tîrziu motivul, o fiinţă finită şi limitată nu este o fiinţă rea, dacă nici o lipsă nu se întîlneşte în esenţa sa, dar ştim de asemenea că un univers de fiinţe finite cere o mulţime de esenţe distincte, adică, la urma urmei, o ierarhie de esenţe inegale, dintre care unele sînt indestructibile şi sustrase răului, pe cînd altele sînt supuse răului şi destmctibile. Or, am declarat că este imposibil să determinăm de ce a voit Dumnezeu aceste creaturi imperfecte şi deficiente. îi putem atribui un motiv: bunătatea divină care vrea să se difuzeze în afara sa în participările finite ale perfecţiunii sale suverane; dar nu putem să-i atribuim o cauză, pentru că voinţa lui Dumnezeu este cauza primă a tuturor fiinţelor, şi, în consecinţă, nici o fiinţă nu poate juca în această

[34] *In lib. de Divin. Nomiu.,* c. I, lect. I. în *Opuscula,* ed. Mandonnet, voi. II, p 232.

" *Cont. Gent.* IV. 7. ad *Nulla creatura.* — în mod intenţionat, împotriva unuia dintre criticii noştri care îi găseşte o savoare panteistă neliniştitoare folosim termenul *exod.* deoarece este autentic tomist: *Aliter dicendum est deproductione unius creaturae, et aliter de exitu totius universi a Den* „într-un fel trebuie să se vorbească despre crearea unei singure creaturi şi in alt fel despre crearea, de către Dumnezeu, a întregului univers". *De Potentia* **III,** 47, ad *Resp.* Sfintul Toma a folosit în mod liber termenii *deductio, exitus, emanaţia* pentru a descrie procesiunea creaturilor plecînd de la Dumnezeu. A folosi acelaşi limbaj nu reprezintă vreun inconvenient, cu condiţia să-i dăm acelaşi sens.

privinţă rolul de cauză. Dar, dacă ne întrebăm pur şi simplu cum este metafizic posibil ca o lume limitată şi parţial rea să rezulte dintr-un Dumnezeu perfect, fără ca starea de corupere a creaturilor să se răsfrîngă asupra creatorului, ridicăm o problemă pe care spiritul uman poate să nu o lase fără răspuns. într-adevăr, această problemă în aparenţă redutabilă nu are alt fundament decît o confuzie. Se cuvine oare să facem apel, împreună cu maniheiştii, la un principiu rău care ar fi creat tot ceea ce este coruptibil şi deficient în univers? Sau trebuie oare să considerăm că principiul prim al tuturor lucrurilor a ierarhizat gradele de fiinţă introducînd în univers, în interiorul fiecărei esenţe, doza de rău care era necesară pentru a-i limita perfecţiunea? Ar însemna să ignorm adevărul fundamental impus de Dionisie[36]: *Malum nori est existens neque bonum* „nici răul, şi nici binele nu există". Răul nu există. Am mai întîlnit această teză după care tot ceea ce este dezirabil constituie un bine: or, întreaga natură îşi doreşte propria existenţă şi propria perfecţiune; aşadar, bine e cu adevărat şi perfecţiunea, şi fiinţa întregii naturi. Dar dacă bine este şi fiinţa, şi perfecţiunea tuturor lucrurilor rezultă că opusul binelui, răul, nu are nici perfecţiune, nici fiinţă. Termenul *rău* nu poate, aşadar, să semnifice decît o anumită absenţă a binelui şi a fiinţei, căci fiinţa, ca atare, este un bine, iar absenţa uneia atrage cu necesitate absenţa celeilalte[37]. Răul este, aşadar, o realitate pur negativă, dacă ne este permis să ne exprimăm în acest fel; mai exact, pe nici o treaptă a fiinţei nu este esenţă, şi nici realitate.

Să explicăm această concluzie. Ceea ce numim un *rău,* în substanţa unui lucru, se reduce la lipsa unei calităţi pe care trebuie în mod natural să o posede. Cînd constatăm că omul nu are aripi, nu ne gîndim că ar fi un rău, pentru că natura corpului uman nu comportă aripi; la fel, nu putem considera că reprezintă un rău dacă un om nu are părul blond, deoarece un păr blond este compatibil cu natura umană, dar nu este asociat cu aceasta în mod necesar. Dimpotrivă, este un rău pentru un om faptul de a nu avea mîini, deşi acest lucru nu constituie un rău pentru o pasăre. Or, termenul *privaţiune,* dacă îl luăm strict şi în sensul său propriu, desemnează exact absenţa ori lipsa a ceea ce ar trebui să posede o fiinţă în mod natural. Răul se reduce la privaţiunea astfel definită[38]; este, aşadar, o pură negaţie în sînul unei substanţe, nu este esenţă, şi nici realitate[39].

[36] *De Divin. Nonrin.* c. IV; în *Opuscula,* ed. Mandonnet. voi. **II,** p. 469. Cf. J. DU-RANTEL, *Saint Thomas el le Pseudo-Denis,* p. 174. în care sînt reunite diferitele forme ale acestui adagiu.

[37] *Sum. theol.* I, 48. 1, ad *Resp.*

[38] *Cont. Cent.* **III,** 6. ad *Ut autem.*

[39] *Cont. Genl.* **III,** ad *Mala enim.* Cf. *De malo* **I, 1, ad *Resp. De potentia* III, 6, ad *Resp.***

Observăm de asemenea prin aceasta că răul nefiind ceva pozitiv, prezenţa sa în univers ar fi ininteligibilă fără existenţa indivizilor reali care îl suportă. Această concluzie, trebuie s-o recunoaştem, prezintă un aspect paradoxal. Răul nu este fiinţă; dimpotrivă, orice bine este fiinţă. Nu este straniu să se susţină că nefiinţa cere o fiinţă în care să subziste ca într-un individ? O asemenea

obiecţie nu se loveşte, cu toate acestea, decît de nefiinţa luată ca simplă negaţie; iar în acest caz este absolut de necombătut. Pura şi simpla absenţă de fiinţă nu poate cere nici un subiect care s-o suporte. Dar tocmai am spus că răul este o *negaţie într-un subiect,* adică lipsa a ceea ce face parte în mod normal dintr-un subiect şi, într-un cuvînt, *o privaţiune.* Aşadar, nu ar exista, privaţiune şi, în consecinţă, nu ar exista rău fără existenţa substanţelor sau subiecţilor în sînul cărora s-ar putea fixa privaţiunea. în acest fel, nu este adevărat că orice negaţie cere un subiect real şi pozitiv, dar acest lucru este adevărat despre acele negaţii particulare pe care le numim privaţiuni, deoarece *privatio est negatio in subieclo* „privaţiunea este o negaţie în subiect". Adevăratul şi unicul suport al răului este binele[40].

Cu toate acestea, raportul care se stabileşte între răul şi binele care îl suportă nu este totuşi niciodată astfel îneît râu! să poată consuma şi epuiza complet binele; căci, dacă ar fi aşa, răul s-ar consuma şi s-ar epuiza complet el însuşi. într-adevăr, atîta timp cît răul subzistă, este nevoie să rămînă un subiect în care răul să poată subzista. Or, subiectul răului este binele; aşadar, întotdeauna mai rămîne un anumit bine[41]. Ba chiar mai mult, putem afirma că răul are, într-o anumită măsură, o cauză, iar această cauză nu este alta decît binele. într-adevăr, trebuie în mod necesar ca tot ceea ce subzistă în vreun alt lucru ca în subiectul său să aibă o cauză, iar această cauză să se reducă la principiile subiectului însuşi sau la vreo cauză extrinsecă; or, râul subzistă în bine ca în subiectul său natural; aşadar, are în mod necesar o cauză[42]. Dar este evident că numai o fiinţă poate juca rolul de cauză, căci pentru a acţiona trebuie să fie. Or, orice fiinţă ca atare este bună; binele ca atare rămîne, aşadar, singura cauză posibilă a răului. Şi este uşor de probat acest lucru, exami-nînd succesiv cele patru feluri de cauze.

Mai întîi, este evident că binele este cauza răului la nivel de cauză materială. Această concluzie reiese din principiile pe care le-am stabilit mai înainte. într-adevăr, a fost demonstrat că binele este subiectul în sînul

[4]" *Cont. Gem.* III. 11. per tot. *Swn. theoi* I. 48. 3, ad *Resp.*. şi ad 2[m]. *De malo,* I, 2. ad *Resp.*

[41] *Cont. Cent.* III. 12. ad *Patet ctutem* şi *Swn. theol.* I, 48, ad *Resp.*

[42] *Cont. Gent.* III. 13, ad *Quidquid enim.*

căruia subzistă răul; adică este adevărata materie a acestuia, deşi nu-i este materia decît prin accident. în ceea ce priveşte cauza formală, trebuie să recunoaştem că răul nu are o astfel de cauză, deoarece se reduce mai degrabă la o simplă privare de formă. La fel în ceea ce priveşte cauza finală, deoarece răul este o simplă privare de ordine în "'dispunerea mijloacelor în vederea scopului lor. Dar putem afirma, dimpotrivă, că răul comportă frecvent o cauză eficientă prin accident. O constatăm dacă facem distincţie între răul care se introduce în acţiunile pe care le exercită diferitele fiinţe şi râul care se introduce în efectele lor. Răul poate să fie produs printr-o acţiune prin lipsa vreunuia dintre principiile care constituie originea acestei acţiuni; astfel, mişcarea defectuoasă a unui animal se poate explica prin slăbiciunea facultăţii sale motrice, aşa cum se întîmplă la elefanţi, sau prin malformaţia vreunui membru, aşa cum se întîmplă la şchiopi. Pe de altă parte, să examinăm răul aşa cum se în-tîlneşte în efectele cauzelor eficiente. Mai întîi, îl putem întîlni într-un efect care nu este efectul său propriu, şi în acest caz lipsa provine fie din virtutea activă, fie din materia asupra căreia acţionează. Din virtutea activă însăşi, considerată în deplina sa perfecţiune, cînd cauza eficientă nu poate atinge forma pe care şi-o propune fără să altereze o altă formă. Astfel, prezenţa formei focului antrenează privaţiunea formei aerului sau apei; şi, cu cît este mai desăvîrşită virtutea activă a focului, cu atît mai mult reuşeşte să-şi imprime forma în materia asupra căreia acţionează, şi cu atît mai deplin distruge formele contrare care se întîlnesc în acestea. Răul şi alterarea aerului şi apei au, aşadar, drept cauză perfecţiunea focului; dar acestea nu rezultă decît prin accident. într-adevăr, scopul spre care tinde focul nu este să priveze apa de forma ei, ci să-şi introducă forma sa în materie, el aflîndu-se la originea unui rău şi a unei privaţiuni numai pentru că tinde spre acest scop. în fine, dacă vom considera lipsurile care se pot introduce în propriul efect al focului, de exemplu incapacitatea de a încălzi, vom găsi cu necesitate originea acestora fie într-o slăbiciune a virtuţii active, şi am vorbit deja despre acest lucru, fie într-o dispunere rea a materiei, poate rău pregătită pentru a primi acţiunea focului. Dar nici una dintre aceste lipsuri nu poate să-şi aibă sediul altundeva decît într-un bine, deoarece ţine doar de bine şi de fiinţă să acţioneze sau să fie produse. Putem conchide în mod legitim că răul nu are alte cauze decît cauze prin accident, dar, sub această rezervă, că singura cauză posibilă a răului este contrariul său: binele[43].

în fine, prin acest mijloc putem să ajungem la această ultimă concluzie: cauza răului se află

întotdeauna într-un bine, dar cu toate acestea.
[43] *Swn. theol.* I. 49, 1, ad *Resp.*

-Capitolul al doilea-
ÎNGERII
Ordinul creaturilor în care se află realizată cea mai înaltă treaptă a perfecţiunii create este cel al spiritelor pure, cărora li se dă în mod obişnuit numele de îngeri[1]. Se întîmplă ca istoricii Sfîntului Toma să treacă sub tăcere această parte a doctrinei sau să se mulţumească să facă aluzie la ea. Omisiunea este cu atît mai regretabilă cu cît angelologia tomistă nu constituie, în gîndirea autorului ei, o cercetare de ordin exclusiv teologic. îngerii sînt creaturi cunoscute filozofilor; existenţa lor poate să fie demonstrată şi chiar, în anumite cazuri excepţionale, constatată; înlăturarea lor ar rupe echilibrul universului luat în ansamblu; în fine, natura şi lucrarea creaturilor inferioare, cum este omul, nu pot fi perfect înţelese decît prin comparaţie, şi adesea prin opoziţie, cu cele ale îngerului. într-un cuvînt, într-o doctrină în care raţiunea ultimă a fiinţelor e hotărîtă cel mai adesea de locul pe care îl ocupă în univers, nu putem, fără pericol pentru echilibrul sistemului, să omitem examinarea unui întreg ordin de creaturi. Să adăugăm că angelologia lui Toma d'Aquino este consecinţa unei lente evoluţii, în cursul căreia asistăm la
[1] A se consulta, despre această chestiune, A. SCHMID, *Die peripatelisch-scholastische Lehre von den Gestimgeistern.* în *Alhenaeum,* Philosophische Zeitschrift, hersg. von Froschammer. voi. I. Miinchen, 1862, pp. 549-589. J. DURANTEL, *La nolion de Ia creation dans Saint Thomas,* în *Ann. de philosophie chretienne,* aprilie 1912, pp. 1-32. W. SCHLOSSINGER, *Die Slellung der Engel in der Schopfung,* în *Jahrb.f. Phil. u. spek. Theol.* voi. XXV, pp. 451-458 şi voi. XXVII, pp. 81-117. De acelaşi autor, *Das Verhălmis der Engelwelt zur sichtbaren Schopfung,* ibid., voi. XXVII, pp. 158-208. Aceste ultime două lucrări abordează chestiunea pentru ea însăşi; cu toate acestea, se pot utiliza deoarece concluziile lor se bazează cel mai adesea pe doctrina autentică a lui Toma d'Aquino. Dar sursa de depare cea mai bogată despre această chestiune rămîne totuşi a doua parte a lucrării lui CI. BAEUMKER, *Witelo,* pp. 523-606: *Die Imelligenzen* şi *Die Inlelligenzenlehre der Schrift: De Intelligenliis.*

convergenţa unor elemente eterogene, dintre care unele sînt de origine propriu-zis religioasă, în timp ce altele sînt de origine pur filozofică.
Ştim astăzi[2] că trei surse au alimentat această parte a tomismului. în primul rînd, teorii astronomice despre anumite substanţe spirituale considerate drept cauze ale mişcării sferelor şi astrelpr. în al doilea rînd, speculaţii metafizice despre spiritele pure considerate drept trepte ale fiinţei şi, pentru a spune aşa, drept indicii ale unui anumit număr de etape în exodul prin care vedem multiplul rezultînd din Unu. în fine, reprezentări de origine biblică despre îngeri şi demoni.
Datele de ordin astronomic îşi au sursa cea mai apropiată în Aristotel, care, sub acest aspect, suferă el însuşi influenţa lui Platon. După opinia lui Aristotel, primul motor imobil mişcă celelalte lucruri ca dorite şi iubite; dar dorinţa şi iubirea presupun cunoaşterea; iată de ce sferele cereşti nu pot să-şi obţină mişcarea decît de la substanţe inteligente considerate drept forţe motrice. Deja Platon situase în sufletul lumii principiul ordinii universale şi considerase astrele drept mişcate de suflete divine. Succesorii lui se împart între aceste două atitudini. Dar, în timp ce platonicienii propriu-zişi atribuie astrelor suflete veritabile, Părinţii şi doctorii Bisericii adoptă în această chestiune o atitudine mai rezervată; nici unul nu afirmă fără rezerve această doctrină, unii o consideră posibilă, mulţi o neagă. Cît despre doctrina lui Aristotel, ce pare să stăruiască în afirmarea unor inteligenţe motrice fără să fi atribuit astrelor suflete propriu-zise[3], ea va fi interpretată în Evul Mediu în sensuri diferite. Printre comentatorii săi orientali, unii, ca Alfarabi, Avicenna şi Algazel, plasează principiul prim al mişcării astronomice în suflete veritabile, în timp ce alţii situează principiul acestei mişcări fie într-un suflet lipsit de orice funcţie sensibilă şi redus la partea sa intelectuală (Maimonide), fie pur şi simplu într-o inteligenţă (Averroes). Această din urmă atitudine este cea pe care o vor adopta, în opoziţie cu Avicenna, toţi marii filozofi scolastici. Ei nu vor considera corpurile cereşti drept cauzîndu-şi ele însele propria mişcare, ceea ce este cazul elementelor. Ei nu vor considera nici sferele ca mişcate nemijlocit de Dumnezeu, ci vor plasa la originea mişcării astronomice Inteligenţe pure create de Dumnezeu.
Speculaţiile metafizice în legătură cu treptele ierarhice ale fiinţei, de care trebuie să ţinem aici seama cel mai mult, îşi au originea în doctrina neoplatonicianâ a emanaţiei. Există deja la Plotin, dincolo de cele

[2] Cf. Al. SCHIMD, *op. cil.,* pp. 549 sqq. CI. BAEUMKER, *op. cit.,* pp. 523 sqq.
[3] Această problemă nu este certă, iar interpreţii lui Aristotel au păreri diferite. Lumea lui Aristotel se înţelege mai bine dacă astrele sînt însufleţite, dar în această privinţă textele sale sînt neclare. Cf. O. HAMELIN, *Le systeme d'Arisloie,* Alean. Paris, 1920, p. 356.

patru grade ce caracterizează exodul lucrurilor în afara lui Unu, o diferenţiere schiţată în interiorul primului grad, Inteligenţa. Ideile lui Platon îşi conservă o subzistenţă proprie şi un fel de individualitate; ele se dispun chiar conform unei anumite subordonări ierarhice, analoge celei care rînduieşte speciile sub genuri şi disciplinele particulare sub ştiinţa luată în totalitatea ei. Observăm că această organizare se completează la succesorii şi discipolii lui Plotin: Porphyrios, lamblichos şi, mai ales, Proclos. Acestuia din urmă trebuie să-i atribuim elaborarea definitivă a doctrinei Inteligenţelor: absoluta lor incorporalitate şi simplitate, subzistenţa dincolo de timp, natura cunoaşterii lor etc.
încă din Antichitate constatăm, de altfel, accentuarea unei tendinţe de apropiere de Inteligenţele pure, intermediare între Unu şi restul creaţiei, a unor fiinţe de provenienţă complet diferită, care vor sfîrşi prin a se confunda cu acestea; sînt îngerii; cărora Biblia le atribuia cu plăcere rolul de mesageri trimişi oamenilor de către Dumnezeu. Philon vorbeşte deja despre spirite pure cu care este populat aerul, spirite cărora filozofii le dau numele de demoni, iar Moise numele de îngeri[4]. Porfir şi lamblichos socotesc îngerii şi arhanghelii printre demoni; Proclos îi rînduieşte alături de demonii propriu-zişi şi eroii pentru a forma o triadă ce trebuie să umple intervalul dintre zei şi oameni[5]. Tot la Proclos constatăm limpezirea doctrinei destinate să prevaleze în Şcoală, cu privire la cunoaşterea angelică, şi care o prezintă drept o cunoaştere iluminativă simplă şi nediscursivă. Pseudo-Dionisie Areopagitul va aduna aceste date şi va efectua o sinteză definitivă între concepţia biblică despre îngerii mesageri şi speculaţia neoplatonică; patristica şi filozofia medievală nu vor face nimic mai mult decît să o accepte şi să-i precizeze detaliile[6]. Din acest moment, gînditorii înclină din ce în ce mai mult să considere îngerii drept spirite pure; puţin cîte puţin, concepţia neoplatonică a necorporalităţii totale a îngerilor triumfă asupra primelor ezitări ale perioadei patristice[7] şi, cînd anumiţi scolastici vor menţine distincţia

[4] Cf. E. BREHIER, *Les idees philosnphiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* J. Vrin, Paris, 1925, pp. 126- 133.
[5] Despre aceste diferite chestiuni, a se vedea CL. BAEUMKER, *Witelo,* pp. 531 532.
[6] In legătură cu dependenţa lui Dionisie faţă de neoplatonicieni, vezi H. KOCH. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterien-wesen. Eine literarhistorische Untersuchung,* Mainz, 1900: H. P. MULLER, *Dionysios, Proklos, Plotinos.* Beiträge, XX, 3-4, Miinster, 1918. Despre influenţa ulterioară a lui Dionisie, vezi J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen derpseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindhngen in die christliche Literatw bis zum Laterankonzil,* Feldkirch, 1895.
Cf. J. TURMEL, *Histoire de I 'angelologie des iemps apostoliques ă la fin du V[1]' siecle,* în *Rev. d'histone et de litterature religieuses,* voi. III, 1898, şi voi. IV. 1899: în special, voi. III, pp. 407-434.

dintre materie şi formă în sînul substanţelor angelice, nu va mai fi deloc vorba de o materie corporală, chiar luminoasă sau eterată, ci de o simplă ! potenţialitate şi de un principiu al schimbării.
Pseudo-Dionisie nu numai că a definit drept spirite pure îngerii din Biblie, dar i-a şi ordonat după o savantă clasificare** în trei ierarhii, fiecare compunîndu-se la rîndul ei din trei clase; această ordonare va trece aidoma în sistemul lui Toma d'Aquino.
în fine, rămînea să se stabilească o legătură între îngerii astfel concepuţi şi inteligenţele cărora filozofii le concepuseră misiunea de a mişca sferele. A priori, această legătură nu se impunea deloc şi, de altfel, în afara cîtorva rare indicaţii la unii neoplatonicieni, trebuie să ajungem la filozofii orientali pentru a o vedea definitiv realizată[9]. Arabi şi evrei identifică unele categorii de îngeri din Coran sau din Biblie fie cu inteligenţele ce mişcă astrele, fie cu sufletele astrelor care sînt sub dependenţa acestor inteligenţe; influenţele exercitate de Avicenna şi de Maimonide vor fi decisive în această chestiune. Cu toate acestea, mai e pînă ca scolastica occidentală să le fi acceptat pur şi simplu concluziile. De exemplu, Albert cel Mare refuză în mod categoric să identifice îngerii cu inteligenţele; Bonaventura şi Toma d'Aquino nu acceptă nici ei această identificare ce, de fapt, nu-i putea satisface pe deplin decît pe filozofii averroişti, şi o vedem acceptată fără restricţii numai de către aceştia din urmă.
Acestea sînt elementele istorice, multiple şi de provenienţă foarte diversă, din care Toma d'Aquino a ştiut să facă o sinteză coerentă şi, în multe privinţe, originală. Existenţa îngerilor, adică a unui ordin de creaturi întru totul necorporale, e atestată de Scriptură[10]: *Qui facis Angelos tuos spiritus* „Cel ce-i

faci pe îngerii tăi duhuri"; şi nimic nu este mai satisfăcător pentru raţiune decît o asemenea atestare, căci reflecţia ne conduce cu necesitate să admitem existenţa creaturilor necorporale. Scopul principal pe care Dumnezeu şi—1 propune în creaţie este binele suprem care este identitatea cu Dumnezeu; am văzut deja că aceasta e singura raţiune de a fi a universului. Or, un efect nu este perfect identic cauzei sale, dacă nu imită acel ceva prin care cauza sa este capabilă să-1 producă; astfel, căldura unui corp seamănă cu căldura care-1 produce. Dar ştim că Dumnezeu produce creaturile prin inteligenţă şi prin voinţă; perfecţiunea universului necesită, aşadar, existenţa creaturilor intelectuale. Or, obiectul intelectului este universalul; corpul

[8] *De coel. hier.,* c. I şi VII-X.

[9] în CI. BAEUMKER, *Wiielo,* pp. 537-544 şi note, se va găsi **o colecţie bogată** de referinţe şi de texte în legătură cu această chestiune.

[10] Ps. 103, 4.

ca material, şi orice calitate corporală sînt, dimpotrivă, determinate de natură să fie un mod de a fi particular; prin urmare, nişte creaturi cu adevărat intelectuale nu puteau fi decît necorporale, ceea ce înseamnă că perfecţiunea universului necesita existenţa unor fiinţe total lipsite de materie sau de corp". De altfel, planul general al creaţiei ar prezenta o lacună evidentă dacă îngerii nu s-ar afla în acesta. Ierarhia fiinţelor este continuă. Orice natură de un grad superior se apropie, prin ceea ce are mai puţin nobil în sine, de ceea ce e cel mai nobil în creaturile de ordin nemijlocit inferior. Astfel, natura intelectuală e superioară naturii corporale şi, cu toate acestea, ordinul naturilor intelectuale se apropie de ordinul naturilor corporale prin natura intelectuală cea mai puţin nobilă, care este sufletul raţional al omului. Pe de altă parte, corpul cu care sufletul raţional este unit se află, prin chiar faptul acestei uniri, pe treapta supremă în genul corpurilor; pentru ca proporţia să fie salvată este, aşadar, nevoie ca ordinul naturii să rezerve un loc unor creaturi inteligente superioare sufletului uman, adică îngerilor, care nu sînt deloc unite cu un corp[12]. Un asemenea argument pare mai întîi să se reducă la un simplu motiv de potrivire şi de armonie; ar fi totuşi nedrept să vedem în aceasta o satisfacţie dată nevoii noastre logice şi abstracte de simetrie. Dacă pentru raţiune este satisfăcător să admită existenţa unor inteligenţe fără corpuri, care să fie pentru sufletele angajate în corpuri ceea ce sînt corpurile animate pentru corpurile private de suflete, aceasta se datorează faptului că nu există discontinuitate în ierarhia perfecţiunilor create, iar această continuitate constituie legea profundă ce guvernează procesiunea fiinţelor în afara lui Dumnezeu. Toma d'Aquino refuză să fragmenteze activitatea creatoare, aşa cum făceau filozofii arabi şi discipolii îor occidentali; dar, deşi nu admite că fiecare grad superior de creaturi dă fiinţă treptei imediat inferioare, el menţine ferm multiplicitatea ierarhică de trepte. O singură şi unică putere creatoare produce şi susţine întreaga creaţie, dar, deşi nu mai izbucneşte ca o sursă nouă la fiecare dintre treptele creaţiei, el nu a încetat să le parcurgă pe toate. Iată de ce efectele atotputerniciei divine se găsesc firesc ordonate în conformitate cu o serie continuă de perfecţiuni descrescătoare, iar ordinea lucrurilor create este astfel, îneît, pentru a o parcurge de la un capăt la altul, trebuie să treacă prin toate treptele intermediare. De exemplu, dedesubtul materiei cereşti se găseşte nemijlocit focul, sub care se găseşte aerul, sub care se găseşte apa, sub care se găseşte, în fine, pămîntul, toate aceste corpuri fiind ordonate astfel în ordinea nobleţii şi subtilităţii descrescătoare. Or, pe

[11] *Sunt. theol.* I, 50, 1, ad *Resp.*

[12] *Cont. Gent.* II, 91, ad *Natura superior.*

treapta supremă a fiinţei vom descoperi o fiinţă absolut simplă şi unică, şi anume Dumnezeu. Nu este posibil, aşadar, să situăm imediat sub Dumnezeu substanţa corporală, care este eminamente compozită şi divizibilă. Trebuie să admitem cu necesitate o mulţime de termeni medii prin care să putem coborî de la simplitatea supremă a lui Dumnezeu la mulţimea corpurilor materiale. Unele dintre aceste trepte vor fi constituite din substanţe intelectuale unite cu corpuri; altele vor fi constituite din substanţe intelectuale libere de orice unire cu materia, şi exact acestora le vom da numele de îngeri[13].

Aşadar, îngerii sînt în întregime necorporali. Putem oare să mergem mai departe şi să-i considerăm ca total imateriali? Numeroşi sînt filozofii şi învăţaţii care au dat un răspuns negativ la această întrebare. Dacă excelenţa naturii angelice apare de acum înainte, după părerea tuturor, ca antrenînd necorporalitatea lor, ne împăcăm mai greu cu ideea de a le recunoaşte o astfel de simplitate, îneît să

fie imposibil să discernem în ei cel puţin o simplă compunere din materie şi din fonnă. Prin materie, înţelegem aici nu în mod necesar un corp, ci, într-un sens larg, orice potenţialitate ce intră în compunere cu un act în alcătuirea unei fiinţe date. Or, singurul principiu de mişcare şi schimbare ce poate să existe se află în materie; există, aşadar, cu necesitate o materie în orice lucru mişcat. Dar substanţa spirituală creată este mobilă şi muabilă, deoarece numai Dumnezeu este în mod firesc imuabil. Există, aşadar, o materie în orice substanţă spirituală creată[14]. în al doilea rînd, trebuie să considerăm că nimic nu este agent şi pacient în acelaşi timp şi sub acelaşi raport; că, în plus, nimic nu acţionează decît prin forma sa şi nu suferă o acţiune decît prin materia sa. Or, substanţa spirituală creată care este îngerul acţionează prin aceea că iluminează îngerul imediat inferior şi suferă o acţiune prin aceea că este iluminat de îngerul imediat superior. Aşadar, îngerul este cu necesitate compus din materie şi din formă[15], în fine, ştim că tot ceea ce există este act pur, potentă pură sau un compus din potenţa şi din act. Dar substanţa spirituală creată nu este act pur, pentru că numai Dumnezeu este în astfel. Ea nu este nici pură potentă, iar acest fapt este evident. Prin urmare, este compusă din potenţialitate şi act, ceea ce înseamnă că este compusă din materie şi din formă[16].

[13] *De spirilualibus crealuris.* qu.I, art. 5, ad *Resp.*

[14] *De spirit, creat.,* qu.I, art. 1, 3[C]. Vezi acest argument în Sfîntul BONAVENTURA, *In IISeni.,* dis. 3, p. 1, a. 1, qu. 1, ad *Ulrum angelus.*

[15] *De spirit, creat.* I, 1, 16. Cf. Sfîntul BONAVENTURA. *ibid..* ad *hem hoc ipsum ostenditur.*

[16] *De spirit, creat.* I, 1, 17. *Sum. theol.* I. 50. 2, 4. în Sfîntul BONAVENTURA, *ibid.,* ad *Resp.* Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonavenlure,* ediţia a doua, J. Vrin. Paris, 1943, pp. 197-201.

Aceste argumente, oricît de seducătoare ar fi. nu puteau să prevaleze în gîndirea lui Toma d'Aquino asupra principiului prim ce guvernează creaţia. Ştim că necesitatea de a admite creaturile necorporale care sînt îngerii se bazează în tomism pe necesitatea unui ordin de inteligenţe pure situate imediat sub Dumnezeu. însă natura substanţelor intelectuale pure trebuie să fie apropiată lucrării lor, iar lucrarea proprie a substanţelor intelectuale este actul cunoaşterii. Pe de altă parte, este uşor să determinăm natura acestui act plecînd de la obiectul său. Lucrurile sînt apte să fie înţelese de intelect în măsura în care sînt lipsite de materie; formele inserate în materie, de exemplu, sînt forme individuale, şi vom vedea că acestea nu ar putea să fie percepute ca atare de către intelect. Inteligenţa pură, al cărei obiect este imaterialul ca atare, trebuie, aşadar, să fie, şi ea, liberă de orice materie; prin urmare, imaterialitatea totală a îngerilor este cerută de chiar locul pe care îl ocupă în ordinea creaţiei[17], înseamnă că obiecţia rezultată din mobilitatea şi muabilitatea îngerilor nu ar putea să fie considerată drept decisivă. Modificările al căror subiect pot fi aceştia nu le afectează cu nimic fiinţa, ci numai inteligenţa şi voinţa. Prin urmare, este suficient, pentru a da seamă de acest fapt, să admitem că intelectul şi voinţa acestora pot să treacă din potentă în acţ, dar nimic nu ne obligă să admitem o distincţie de materie şi formă în sînul esenţei lor neschimbătoare[18]. Lucrurile stau la fel în ce priveşte imposibilitatea activităţii şi pasivităţii lor simultane; iluminarea pe care un înger o primeşte şi cea pe care o transmite presupun un intelect care să fie cînd în act, cînd în potentă; nu presupune în nici un fel o fiinţă compusă din formă şi din materie[19].

Rămîne ultima obiecţie: o substanţă spirituală care ar fi act pur s-ar confunda cu Dumnezeu; prin urmare, trebuie să admitem în natura angelică un amestec de potentă şi de act, adică, la urma urmei, de formă şi de materie. într-un anumit sens, putem fi de acord cu argumentul în întregime. Este adevărat că, situat imediat sub Dumnezeu, îngerul se distinge totuşi de Dumnezeu ca finitul de infinit; fiinţa sa comportă cu necesitate o anumită doză de potenţialitate care îi limitează actualitatea. Aşadar, dacă luăm *potenţialitate* ca sinonim pentru *materie,* nu putem nega că îngerii sînt într-o oarecare măsură materiali; dar această identificare a potenţialităţii cu materia nu se impune, iar examinarea lucrurilor materiale ne va permite să-i descoperim motivul. într-adevăr, în substanţele materiale discernem o dublă alcătuire. în primul rînd, sînt

[17] *Sum. theol.* I. 50, 2, ad *Resp. De spirit, creai.,* qu.I, art. :, ad *Resp.*

[18] *De spirit, creat.,* ibid.. ad 3[m]. *'"Ibid.,* ad 16'".

compuse din materie şi din formă, şi prin aceasta fiecare dintre ele constituie o natură. Dar, dacă examinăm chiar această natură, compusă în acest fel din materie şi din formă, vom constata în plus că nu-şi are propriul său act de a exista. Abordată în raport cu *esse* pe care îl posedă, această natură se

găseşte în raportul de la potentă faţă de actul său. Cu alte cuvinte, făcînd abstracţie de alcătuirea hilemorficâ a unei fiinţe create, în ea găsim alcătuirea naturii sau esenţei sale cu existenţa pe care creatorul i-a conferit-o şi pe care i-o conservă. Acest fapt, care este adevărat despre natura materială, e adevărat şi despre substanţa intelectuală separată care este îngerul. Subzistînd prin sine în afara oricărei materii, această substanţă este faţă de actul său de a exista în raportul de la potentă la act; ea se găseşte, aşadar, la o distanţă infinită de fiinţa primă care este Dumnezeu, act pui şi plenitudine totală a fiinţei. Prin urmare, nu este necesar să introducem o materie oarecare în natura angelică pentru a o distinge de esenţa creatoare. Inteligenţă pură, formă simplă şi liberă de orice materie, ea nu are totuşi decît o cantitate limitată de fiinţă, dar trebuie să recunoaştem că ea nu este nici măcar această fiinţă pe care o posedă[20].

Certitudinea imaterialităţii absolute a îngerilor permite rezolvarea controversatei probleme a distincţiei lor. învăţaţii ce introduc o materie în substanţele angelice au făcut-o din dorinţa de a le face inteligibilă distincţia. într-adevăr, materia e cea care instituie distincţia numerică a fiinţelor în interiorul fiecărei specii; prin urmare, dacă îngerii sînt forme pure pe care nu le limitează nici o materie, nu vedem cum i-am putea deosebi[21]. La aceasta, trebuie să răspundem că nu există doi îngeri de aceeaşi specie[22]; iar motivul este evident. Fiinţele care sînt de aceeaşi specie, dar care diferă numeric cu titlu de indivizi distincţi posedă o formă asemănătoare reunită cu materii diferite. Prin urmare, dacă îngerii nu au materie, fiecare dintre ei este distinct în mod specific de toţi ceilalţi, individul ca atare constituind aici o specie aparte[23]. Iar dacă nu am putea să obiectăm la această concluzie decît făcînd imposibilă multiplicarea naturilor angelice individuale în sînul fiecărei specii, vom sărăci perfecţiunea totală a universului. Acel ceva prin care fiecare fiinţă e specific distinctă de celelalte, şi anume forma, prevalează neîndoielnic în demnitate asupra principiului material de individuaţie care îl situează

[20] *De spirit, creat.,* qu.I, art. 1, ad *Resp. Sum. theol.* I, 50. *2,* ad 3[m]. *Cont. Gent.* II, 50, ad *Formae contrariorum,* 51 şi 52, *per tot. Quodlib.* IX, qu. IV. art. 1, ad *Resp.*

[21] Sfîntul BONAVENTURA. *Sent.* II. dis. 3. art. I. qu. 1, ad *hem hoc videtur.*

[22] Despre acordul lui Toma d'Aquino cu Avicenna şi opoziţia sa în această problemă cu majoritatea învăţaţilor, vezi CI. BAEUMKER, *Witelo,* p. 543.

[23] *Sum. theol.* I, 50, 4, ad *Resp.*

în sînul speciei, particularizîndu-1. Aşadar, multiplicarea speciilor adaugă mai multă nobleţe şi perfecţiune întregului univers decît o face multiplicarea indivizilor în sînul aceleiaşi specii; or, universul îşi datorează perfecţiunea mai presus de orice substanţelor separate pe care le conţine; a substitui o multiplicitate de specii diferite unei multitudini de indivizi de aceeaşi specie nu înseamnă, aşadar, a diminua perfecţiunea totală a universului, ci, dimpotrivă, a o spori şi a o amplifica[24].

Mulţi dintre contemporanii noştri vor considera fără îndoială aceste discuţii ca străine de filozofie. Nu există totuşi un punct din care am putea descoperi mai bine sensul şi valoarea reformei existenţiale impusă de Sfîntul Toma metafizicii greceşti. Aşadar, trebuie să insistăm asupra acestui aspect, cu atît mai mult cu cît această reformă a fost unul dintre evenimentele majore ce jalonează istoria filozofiei, dar căreia, dacă nu-i înţelegem sensul, îi vom lăsa să-i piară fructul.

Redusă la esenţial, toată această controversă medievală despre alcătuirea hilemorfică a îngerilor încearcă în definitiv să rezolve problema: cum să concepem substanţe spirituale simple care nu sînt zei?

întreaga teologie naturală era angajată în această problemă, adevărată limită ce separă filozofia creştină de filozofia greacă. în doctrina lui Aristotel, totalitatea fiinţelor se împarte în două clase, fiinţele care au o natură şi cele care nu au[25]. Au o natură toate fiinţele compuse din materie şi formă. Le recunoaştem prin faptul că au în ele însele principiul propriei lor mişcări şi al propriului lor repaus. Acest principiu este natura însăşi, „căci natura este un principiu şi o cauză a mişcării şi a repausului, pentru acel ceva în care ea rezidă nemijlocit, prin esenţă şi nu prin accident"[26]. Fiind un principiu activ, natura unei fiinţe nu poate să-i fie materie. Prin urmare, îi este forma. Dar pentru că această fiinţă este sediu al mişcării, ea trebuie să aibă în ea o materie, principiu al acestei potenţialităţi pe care, prin mişcare, natura sa o aduce în act. Numim, prin urmare, „fiinţă naturală" orice fiinţă alcătuită din materie şi din formă[27], natura nefiind în aceasta decît forma, considerată drept cauza internă a devenirii sale.

Ştiinţa fiinţelor naturale, adică „fizice", este cea pe care o numim Fizica[28]. Dincolo de această ştiinţă,

mai există una. Este ştiinţa fiinţelor
:4 *Coni. Gem.* II. 93. ad *Id quod est* şi *De spiritualibus crealuris,* qu.unica, art. 8, ad *Resp.*
25 Despre această distincţie, vezi E. GILSON, *L 'Esprit de Iaphilosophie medievale,* voi. I, p. 230, nota 13 (ediţia a doua. p. 48, nota 1).
2(1 ARISTOTEL, *Phys.* II, 1. 192 b 21-23; trad. H. Carteron, voi. I, p. 59.
27 *Op. cit.*. 193 b 6-9.
2S „într-adevăr, fizica studiază lucruri separate, dar nu nemişcate [...]" ARISTOTEL, *Metafizica* IV, 1, 1026 *a* 18-21; trad. fr. J. Tricot, voi. I, p. 225. [Cf. Aristotel, *Metafizica,*

care se găsesc dincolo de fiinţele fizice. O numim, aşadar, ştiinţa „metafizicelor", sau, cum îi spunem, Metafizica. Ceea ce distinge acest al doilea grup de fiinţe de primul este că reprezintă forme subzistente în ele însele. Pure de orice materie, asemenea fiinţe sînt în întregime în act: spunem că sînt acte pure. Pentru acelaşi motiv, ele nu sînt sediul nici unei mişcări: spunem că sînt acte pure imobile. Sustrase mişcării, asemenea fiinţe nu au natură şi nu sînt fiinţe naturale. Deci, putem să le numim „metanaturale" la fel de îndreptăţit ca şi „metafizice", căci înseamnă acelaşi lucru. Invers, cum sînt deasupra fiinţelor naturale, putem să numim, indiferent, aceste acte pure ale lui Aristotel fiinţe „suprafizice", sau fiinţe „supranaturale". Astfel, în doctrina lui Aristotel linia de demarcaţie ce separă naturalul de supranatural este cea care separă formele materiale de formele pure. Prin urmare, aceeaşi linie este cea care separă naturalul de divin. în acest sens, pentru că este ştiinţa divinului, metafizica lui Aristotel are pe deplin dreptul la titlul de ştiinţă divină sau teologie. Ea este chiar teologie în sensul ultim al termenului. Cum nu există fiinţe mai divine decît cele de care se ocupă *Metafizica,* nu există loc pentru nici o teologie, şi de altfel pentru nici o ştiinţă,
dincolo de aceasta.
Formele pure pe care teologii creştini le numesc îngeri intră, aşadar, în mod legitim în clasa fiinţelor pe care Aristotel le numea zei. De aici. perplexitatea acestor teologi. A nega existenţa îngerilor le-o interzicea Biblia. A face din aceştia fiinţe corporale s-a încercat un timp, dar prea multe texte sacre invitau să fie considerate spirite pure pentru ca această teză să poată în sfîrşit triumfa. A-i considera zei ar fi însemnat a recă-dea în politeism. Tratatul Simţului Toma *De substantiis separatis,* operă de o bogăţie istorică incomparabilă, ne permite să urmărim oarecum pas cu pas evoluţia acestei probleme şi să degajăm învăţămintele doctrinale pe care le implică istoria sa. Cu siguranţă, problema însemna, de fapt, pentru gînditorii creştini, găsirea unui alt criteriu al divinului decît imaterialitatea. Dar a trebuit timp pentru a-şi da seama de acest lucru. De fapt, a trebuit să se aştepte metafizica fiinţei Sfintului Toma d'Aquino.
trad. rom. de Ştefan Bezdechi, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 207 -- *n.t.]* — în acelaşi fel, vom observa că teologia este. şi ea. ştiinţa unui gen de fiinţă determinată: „Sînt, prin urmare, trei ştiinţe teoretice: Matematica, Fizica şi Teologia, (piXoaocpia GeoXoyiKri [„filozofie teologică"]. Fără îndoială, dacă există undeva elementul divin, el nu poate fi decît într-o astfel de fire nemişcătoare şi separată. E natural doar ca ştiinţa cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă. Astfel, ştiinţele teoretice sînt cele mai de vază dintre ştiinţe, iar printre ştiinţele teoretice teologia e aceea care ocupă cel mai înalt rang" ARISTOTEL, *op. cit.,* IV. 1. 1026 a 18-23; trad. fr. J. Tricot, voi. I, p. 227 [cf. Aristotel, *Metafizica.,* trad. rom. cit., p. 209. —■ *n.t.].*

Aici, ca şi în altă parte, obstacolul cel mai dificil de trecut era platonismul esenţei. însuşi Aristotel eşuase în încercarea de a-1 îndepărta, sau, mai degrabă, nici măcar nu încercase s-o facă. Pentru el, ca şi pentru Platon, fiinţa se identifica în cele din urmă cu imobilul. Ceea ce el numea „fiinţa ca fiinţă" însemna, prin urmare, „fiinţa ca nedevenire". Este adevărat — şi e o chestiune de importanţă — că stabilitatea întregii „fiinţe ca fiinţă" exprima pentru Aristotel puritatea unui act. De altfel, iată de ce, spre deosebire de ideile lui Platon, Actele pure exercită o altă cauzalitate decît cea pe care o exercită principiile în ordinea inteligibilului; pentru că sînt Acte, principiile supreme ale lui Aristotel sînt cu adevărat zei. Sînt imobile veşnice, cauze ale eternei deveniri. Cu toate acestea, după ce totul a fost spus, actualitatea lor însăşi se reduce la cea a unei esenţe perfecte, a cărei imaterialitate pură exclude orice posibilitate de schimbare. Pentru cineva care admitea îngerii drept tot atîtea substanţe imateriale, Aristotel nu oferea, aşadar, nici o scuză ca să nu fie consideraţi tot atîţia zei.
în acest fel, se explică faptul că teza alcătuirii hilemorfice a îngerilor a găsit o bună primire printre platonicienii de toate felurile, şi că a opus o atît de puternică rezistenţă faţă de adversarul ei. Incapabili să conceapă din fiinţă altceva decît modul ei de a fi, ei nu puteau să conceapă nici faptul că o fiinţă

absolut imaterială nu ar fi un zeu[29]. Extinzînd analiza fiinţei pînă la actul de a exista, Sfintul Toma elimina una dintre raţiunile principale invocate în favoarea acestui hilemorfism. Dacă identificăm divinul cu imaterialul şi fiinţa cu esenţa, orice fiinţă a cărei esenţă este pur imaterială are dreptul la titlul de zeu; dar dacă situăm rădăcina esenţei în actul de a exista, remarcăm numaidecît că distincţii ulterioare se impun chiar între fiinţele imateriale. Complet în act în ordinea formei, o substanţă imaterială nu este cu necesitate aşa în ordinea actului de a exista. Liberă de orice potenţialitate în ce priveşte materia, această substanţă rămîne cu toate acestea în potentă în ce priveşte propriul lui *esse.* Dintre toate substanţele, una singură scapă acestei servituti, cea a cărei *essentia* este identică cu propriul *esse,* adică Dumnezeu. „Forma este act", obiectau apărătorii hilemorfismului angelic; „ceea ce este doar formă este act pur; or, îngerul nu este act pur, căci aceasta nu-i aparţine decît lui Dumnezeu; îngerul nu este, aşadar, doar formă, ci are o formă într-o materie". La care Sfintul Toma putea din acea clipă răspunde că, „deşi

:<) Cf. E. GILSON. *La philosophie de saint Bonaventwe,* ediţia a doua, pp. 198 200. — In legătură cu Ibn Gebirol (Avicebron), considerat drept sursa acestui hilemorfism. vezi Sfintul TOMA D'AQUINO, *De substantiis separatis,* cap. IV, în *Opuscula,* ed. Mandonnet. voi. I. pp. 82-85.

în înger nu există nici o alcătuire de formă şi de materie, totuşi în el se află act şi potenţa. Ne putem de altfel asigura de acest fapt examinînd lucrurile materiale, în care se întîlneşte o dublă alcătuire. Prima este cea a formei şi materiei din care se compune întreaga natură. Dar natura astfel alcătuită nu este propriul său act de a exista; mai degrabă, *esse* este actul său. lată de ce natura însăşi este faţă de actul de a exista în raportul de la potentă la act. Suprimînd materia şi presupunînd că forma însăşi subzistă fără materie, această formă continuă să rămînâ, aşadar, faţă de actul de a exista în raportul de la potentă la act. Alcătuirea îngerului trebuie înţeleasă astfel [...] în Dumnezeu, dimpotrivă, nu există diferenţă între actul de a exista şi ceea ce el este [...], iar de aici rezultă că numai Dumnezeu este act pur"[30]. Conştient sau nu, Sfintul Toma mina prin aceasta întreaga teologie aristotelică a Motoarelor Imobile; deasupra esenţialităţii Ideilor lui Platon, deasupra substanţialităţii Actelor pure ale lui Aristotel, el înălţa, în solitudinea sa sublimă, unicul Act Pur de a exista.

lată-ne, aşadar, în prezenţa unui anumit număr de creaturi angelice, specific şi individual distincte, număr după toate aparenţele enorm şi mult superior celui al lucrurilor materiale, dacă admitem că Dumnezeu a trebuit să producă într-o mai mare abundenţă creaturile mai desăvîrşite, pentru a asigura o excelenţă mai ridicată totalităţii universului[31]; pe de altă parte, ştim că speciile diferă între ele ca numerele, adică reprezintă cantităţi mai mult sau mai puţin mari de fiinţă şi de perfecţiune; se impune, prin urmare, să cercetăm după ce ordin se ordonează şi se distribuie această mulţime nenumărată de îngeri[32]. într-adevăr, dacă fiecare înger constituie el însuşi o specie, trebuie să putem coborî, printr-o tranziţie continuă, de la primul înger — *natura Deo propinquissima* „cu o natură foarte apropiată de Dumnezeu"[33] pînă la ultimul, a cărui perfecţiune este contiguă celei a speciei umane. Dar gîndirea noastră s-ar pierde vrînd să urmeze o asemenea mulţime de trepte, cu atît mai mult cu cît cunoaşterea individuală a îngerilor ne este refuzată în această lume[34];

[30] *Suin. theol.* I, 50, 2, ad 3[m]. Pentru a simplifica, trecem sub tăcere discuţia tomistă a tezei, inspirată de Boethius, care situa în înger o compunere din *quo est* şi *quod est* (loc. cit.). A-1 reduce în acest fel pe *esse* la *quo esl* însemna închiderea în ordinul esenţei, în locul extinderii pînă la ordinul actului de a exista.

[31] *Sum. theol.* I, 50, 3, ad *Resp. Cont. Gent.* I, 92, *per tot. De poienlia,* qu. VI. art. 6, ad *Resp.* sub fin.

[3]- în legătură cu sinteza care s-a operat progresiv în gîndirea lui Toma d'Aquino în această problemă, vezi J. DURANTF.L, *La notion de la creation dans saint Thomas,* în *Anii. de philosophie chretienne,* aprilie 1912, p. 19, nota 2.

[33] *De spirit, creat.,* qu. I, art. 8, ad 2[m].

[34] *Sum. theol.* I, 108, 3, ad *Resp.*

singura posibilitate ce ne rămîne este, aşadar, de a încerca o clasifjCa generală pe ordine şi ierarhii, după diversitatea acţiunilor lor. Acţiune proprie a inteligenţelor pure este evident inteligenţa însăşi sau, dacă est permis să folosim o asemenea formulă, actul de a înţelege. Aşadar, ordj nele de îngeri vor putea fi deosebite în funcţie de diferenţele moduV propriu de inteligenţă.

Examinată din acest punct de vedere, întreaga ierarhie angelică, luată în mod colectiv, se deosebeşte radical de ordinul uman. Fără îndoială originea primă a cunoaşterii este aceeaşi pentru îngeri şi pentru oameni-în ambele cazuri, iluminări divine vin să lumineze creaturile, însă îngerii şi oamenii percep

aceste iluminări în mod foarte diferit. în timp ce oamenii, aşa cum vom vedea mai tîrziu, extrag din sensibil inteligibilul pe care îl ascunde, îngerii îl percep nemijlocit şi în puritatea sa inteligibilă; prin aceasta, ei beneficiază de un mod de cunoaştere exact propor-ţionat cu locul pe care îl ocupă în ansamblul creaţiei, adică intermediar între cel care aparţine omului şi cel care nu aparţine decît lui Dumnezeu. Situată imediat sub Dumnezeu, fiinţa angelică se deosebeşte totuşi de acesta prin faptul că esenţa îngerului nu este identică cu existenţa sa; această multiplicitate, caracteristică întregii creaturi, se regăseşte în modul său de cunoaştere. Inteligenţa lui Dumnezeu se confundă cu esenţa sa şi cu faptul lui de a exista, pentru că, fiind pur şi simplu infinit, acrul dumnezeiesc de a fi cuprinde în sine totalitatea fiinţei; dar îngerul, fiind o esenţă finită înzestrată de Dumnezeu cu un anumit act de a exista, cunoaşterea sa nu se întinde de drept la întreaga fiinţă[35]. Pe de altă parte, îngerul este o inteligenţă pură, adică una care nu este deloc unită în mod natural cu un corp; ea nu poate percepe sensibilul ca atare. într-adevăr, lucrurile sensibile cad sub perceperea simţurilor aşa cum lucrurile inteligibile cad sub înţelegerea intelectului. Dar orice substanţă ce-şi extrage din sensibil cunoaşterea este în mod firesc unită cu un corp, deoarece cunoaşterea senzorială cere simţuri şi, în consecinţă, organe corporale. Prin urmare, substanţele angelice, separate de orice fel de coip, nu-şi pot găsi în sensibil mijlocul lor de cunoaştere[36].

în acest fel, natura fiinţei conferită îngerilor de către Dumnezeu atrage un mod de cunoaştere original. Nu poate exista nimic asemănător abstracţiei prin care omul descoperă inteligibilul îngropat în sensibil; nu poate exista nimic asemănător actului prin care Dumnezeu *este* inteligibilul şi, în acelaşi timp, îl percepe; aşadar, nu poate să fie decît o cunoaştere dobîndită prin intermediul speciilor, a cărei receptare ilu-

T

[15] *Sum. theol.* I, 54, 2 şi 3 ad *Resp.*
[16] *Cont. Genl.* II. 96, ad *Sensibilia enini.*

cu
îngerii

a inteligenţa, dar şi al speciilor pur inteligibile, adică proporţionate 'ă complet necorporală. Aşadar, vom spune, pentru a satisface [CU] » exigenţe, că îngerii cunosc lucrurile cu ajutorul speciilor ce le [a]»[CeS] • inaturale, sau, dacă preferăm, cu ajutorul speciilor înnăscute[37]. [Sm] n esenţele inteligibile care preexistau din veşnicie în Dumnezeu sub â de idei au rezultat din el în momentul creaţiei în două şiruri în laşi timp distincte şi paralele. Pe de o parte, ele âu venit să se indi-"dueze în fiinţele materiale a căror formă o constituie; pe de altă parte, au etluat în substanţele angelice, conferindu-le în acest fel cunoaşterea lucrurilor. Aşadar, putem afirma că intelectul îngerilor prevalează asu-nra intelectului nostru uman, la fel cum fiinţa desăvîrşită şi înzestrată cu forma sa prevalează asupra materiei informe. Iar dacă intelectul nostru este comparabil cu tabla goală pe care nu se află înscris nimic, intelectul îngerului s-ar compara mai degrabă cu tabloul acoperit de pictura sa, sau, chiar mai bine, cu o oglindă în care se reflectă esenţele luminoase
ale lucrurilor[38].

Această posesiune înnăscută a speciilor inteligibile este comună tuturor îngerilor şi este caracteristică naturii lor; dar nu toţi poartă în ei aceleaşi specii, iar noi ajungem aici la fundamentul deosebirii lor. Ceea ce constituie superioritate relativă a fiinţelor create este într-adevăr proximitatea şi asemănarea lor mai mare sau mai mică cu fiinţa primă care este Dumnezeu. însă plenitudinea totală pe care Dumnezeu o posedă despre cunoaşterea intelectuală este concentrată pentru el într-un singur punct: esenţa divină în care Dumnezeu cunoaşte toate lucrurile. Această plenitudine inteligibilă se regăseşte în inteligenţele create, dar după un mod inferior şi cu mai puţină simplitate. Inteligenţele inferioare lui Dumnezeu cunosc, aşadar, prin mijloace multiple ceea ce Dumnezeu cunoaşte în obiectul său unic, şi, cu cît inteligenţa avută în vedere este de un grad mai scăzut, cu atît mijloacele pe care le foloseşte trebuie să fie mai numeroase. într-un cuvînt, superioritatea îngerilor creşte pe măsură ce se diminuează numărul speciilor care le sînt necesare pentru a percepe universalitatea inteligibilelor[59]. Ştim, de altfel, că. atunci cînd e vorba despre îngeri, fiecare individ constituie un grad distinct de fiinţă; aşadar, simplitatea cunoaşterii se va degrada şi se va fărîmiţa continuu începînd de la primul înger pînă la ultimul; cu toate acestea, putem discerne trei trepte principale. Pe prima treaptă, se află

îngerii care cunosc esenţele inteligibile aşa cum
Suni. theol. I, 55. 2. ad *Resp.*
?s *De veritate.* qu.VITT, art. 9, ad *Resp. Sum. theoi* I. 55, 2. ad *Resp.* şi *i*
■*tesp.* *
257
° *ue venlale.* qu. vin, an. v, au *n.esp.* jum. • w *De veritate.* qu.VIII, art. 10, ad *Resp. Sum. theol.* I. 55. 3. ad *Resp.*
i ad ln

rezultâ acestea din principiul prim universal, care este Dumnezeu. Acest mod de cunoaştere aparţine cu adevărat primei ierarhii care se află imediat lîngâ Dumnezeu şi despre care putem spune, cu Dionisie[40], că stă în vestibulul divinităţii. Pe treapta a doua, se găsesc îngerii care cunosc inteligibilele ca supuse celor mai generale cauze create, iar acest mod de cunoaştere convine celei de-a doua ierarhii. în fine, pe treapta a treia se întîlnese îngerii care cunosc inteligibilele ca aplicate fiinţelor singulare şi care depind de cauzele particulare; aceştia din urmă constituie a treia ierarhie[41]. Există, aşadar, generalitate şi simplitate descrescătoare în repartiţia cunoaşteni îngerilor; unii, îndreptaţi doar spre Dumnezeu, au în vedere doar în el esenţele inteligibile; alţii le au în vedere în cauzele universale ale creaţiei, adică de-acum într-o pluralitate de obiecte; în fine, alţii le au în vedere în angajarea lor spre efecte particulare, adică într-o mulţime de obiecte egale cu numărul de fiinţe create[42].
Precizînd modul după care inteligenţele separate îşi percep obiectul, vom fi conduşi să deosebim în plus, în sînul fiecărei ierarhii, trei ordine diferite. Spunem într-adevăr că prima ierarhic consideră esenţele inteligibile în Dumnezeu; or, Dumnezeu este scopul oricărei creaturi; îngerii din această ierarhie consideră, aşadar, cu titlu de obiect propriu, scopul suprem al universului, care este bunătatea lui Dumnezeu. Aceia care o descoperă cu cea mai mare claritate primesc numele de Serafimi, pentru că ei ard de iubire pentru acest obiect despre care au o cunoaştere desăvîrşită. Ceilalţi îngeri ai primei ierarhii contemplă bunătatea divină, nu în mod direct şi în ea însăşi, ci în conformitate cu raţiunea sa de Providenţă. Se numesc Heruvimi, adică: plenitudine de ştiinţă, pentru că văd cu o vedere clară prima virtute operatoare a modelului divin al lucrurilor. Imediat sub ei, se găsesc îngerii ce au în vedere în ea însăşi dispunerea judecăţilor divine; şi, cum tronul este semnul puterii judiciare, le dăm numele de Tronuri. Nu că, de altminteri, bunătatea lui Dumnezeu, esenţa sa şi ştiinţa prin care cunoaşte dispunerea fiinţelor reprezintă în el trei lucruri distincte; ele constituie doar trei aspecte sub care inteligenţele finite care sînt îngerii pot să ia în considerare perfecta sa simplitate.
A doua ierarhie nu cunoaşte raţiunile lucrurilor în Dumnezeu, ca într-un unic obiect, ci în pluralitatea cauzelor universale; obiectul său propriu este, aşadar, dispunerea generală a mijloacelor în vederea scopului. Or, această universală dispunere a lucrurilor presupune existenţa a
40 *De coel. hier.*. c. 7.
41 Suin. theol. I. 108, 1, ad *Resp.*
42 *Sum. theol.* I, 108, 6. ad *Resp.*
258
îngerii
numeroşi ordonatori; aceştia sînt Stăpînirile, al căror nume desemnează autoritatea, pentru că ci prescriu ceea ce alţii trebuie să execute. Directivele generale prescrise de către aceşti îngeri primi sînt primite de alţii, care le multiplică şi le distribuie în conformitate cu diversele efecte pe care trebuie să le producă. Aceşti îngeri poartă numele de Virtuţi, deoarece conferă cauzelor generale energia necesară pentru a rămîne ferite de slăbiciune în îndeplinirea numeroaselor lor lucrări. Aşadar, acest ordin este cel care guvernează lucrările întregului univers, şi tocmai de aceea îi putem raţional atribui în proprietate mişcarea corpurilor cereşti, cauze universale din care provin toate efectele partieulare care se produc în natură[43]. Deopotrivă, acestor spirite pare să le aparţină executarea efectelor divine care se abat de la cursul obişnuit al naturii şi care se găsesc cel mai adesea sub dependenţa nemijlocită a astrelor. în fine, ordinea universală a Providenţei, deja instituită în efectele sale, este apărată de orice confuzie prin Puteri, destinate să îndepărteze de acesta influenţele nefaste care ar putea să-1 tulbure.
Cu această ultimă clasă de îngeri ne apropiem de ierarhia a treia care cunoaşte ordinea divinei Providenţe nu în ea însăşi, nici în cauzele generale, ci în măsura în care este cognoscibilă în mulţimea cauzelor particulare. Aceşti îngeri sînt. aşadar, nemijlocit însărcinaţi cu administrarea lucrurilor umane. Unii dintre ei sînt îndreptaţi în special spre binele comun şi general al naţiunilor sau cetăţilor; sînt numiţi, datorită acestei superiorităţi. Principate. Măreţia împărăţiilor, transmiterea unei supremaţii temporare unei naţiunii mai degrabă deeît alteia, comportarea suveranilor şi a celor mari depind în mod direct de concursul lor. Sub acest ordin foarte generai de categorii de bine se află unul care

interesează individul luat în ci însuşi, dar care interesează în aceeaşi calitate o mulţime de indivizi; astfel sînt adevărurile de credinţă pe care trebuie să le credem şi cultul divin pe care trebuie să-1 respectăm. îngerii ale căror categorii de bine, în aceeaşi măsură generale şi particulare, constituie obiectul lor propriu primesc numele de Arhangheli. Şi tot ei sînt cei care duc oamenilor mesajele cele mai solemne pe care li le adresează Dumnezeu: astfel, arhanghelul Gavriil vine să anunţe întruparea Verbului, fiu unic al lui Dumnezeu, adevăr pe care toţi oamenii sînt obligaţi să-1 accepte. în fine, întîlnim un bine chiar mai particular, cel care îl priveşte pe fiecare individ luat în el însuşi şi în mod singular. Cu acest ordin al categoriilor de bine sînt însărcinaţi îngerii propriu-zişi, păzitori ai oamenilor şi mesageri ai lui Dumnezeu pentru anunţurile de

• Cf. *Seni.* IV, 48. 1, 4, 3 ad *Resp.*

importanţă mai mică[44]; prin ci, se închide ierarhia inferioară a inteligenţelor separate.

Este uşor să observăm că dispunerea de mai sus respectă continuitatea unui univers în care ultimele fiinţe ale unei trepte superioare ating primele fiinţe ale treptei inferioare, aşa cum animalele cele mai puţin desăvîrşite se învecinează cu plantele. Ordinul superior şi prim al fiinţei este cel al persoanelor divine care se termină la Spirit, adică la iubirea ce purcede de la Tatăl şi de la Fiul. Serafimii, pe care îi uneşte cu Dumnezeu iubirea cea mai arzătoare, au, aşadar, o afinitate strînsâ cu a treia persoană a Treimii. Iar a treia treaptă a acestei ierarhii, Tronurile, nu are o mai mică afinitate cu treapta superioară a ierarhiei a doua, Stăpînirile: ei sînt într-adevăr cei ce transmit celei de-a doua ierarhii iluminările necesare pentru cunoaşterea şi executarea hotărîrilor dumnezeieşti. La fel, ordinul Puterilor este în strînsă afinitate cu ordinul Principatelor, căci distanţa este minimă între cei care fac posibile efectele particulare şi cei care le produc[45]. Ordonarea ierarhică a îngerilor ne pune deci în prezenţa unei serii continue de pure inteligenţe, pe care o umple de strălucire, de la o extremitate la alta, iluminarea divină. Fiecare înger transmite îngerului imediat inferior cunoaşterea pe care o primeşte el însuşi de la treapta superioară, dar nu o transmite decît particularizată şi fărimiţată conform capacităţii inteligenţei care îl urmează. îngerul procedează ca şi învăţaţii care, percepînd consecinţele în sînul principiilor şi printr-o vedere directă, nu Ic expun cu toate acestea decît prin distincţii multiple pentru a le pune la îndcmîna auditorilor lor[46].

Astfel se compun într-o armonioasă sinteză elementele pe care Sfintul Toma le datorează tradiţiei filozofice. El îi confirmă pe îngerii propriu-zişi în funcţia lor biblică de vestitori şi de mesageri; dacă refuză să-i reducă, cum făceau filozofii orientali, la numărul mie de inteligenţe separate care mişcă şi conduc sferele cereşti, el atribuie totuşi aceste funcţii îngerilor, şi în fine, ierarhia neoplatoniciană adaptată de Pseudo-Dionisic se regăseşte în ierarhia tomistă a inteligenţelor pure. Dar Toma d'Aquino stabileşte o legătură strînsă între principiile sale şi aceste concepţii de origini diverse. El le marchează puternic cu amprenta sa. Distribuind ierarhiile angelice după întunecarea progresivă a iluminării intelectuale, el conferă o structură organică lumii inteligenţelor separate, iar principiul intern care îl conduce este chiar principiul pe care tomis-

4,n
Cont. Gem. III. 80. ad *Sic ergo alliores inlellcctus.* şi *Suni. llicol.* I. 108. 5, ad
■*-'" *Suni. ihcol.* I. 108. 6. ad *Rcsp.*
[46] *Suni. llicol.* I, 106. 1. ad *Rcsp.* şi 3. ad *Resp.*

mul îl plasează la originea ordinii universale. în acelaşi timp, lumea angelică ocupă în creaţie o astfel de situaţie, îneît devine imposibil să neglijăm luarea ei în considerare fără ca universul să înceteze să fie inteligibil, între pura actualitate a lui Dumnezeu şi cunoaşterea raţională întemeiată pe sensibil ce caracterizează omul, îngerii introduc o infinitate de trepte intermediare, de-a lungul cărora se degradează în mod paralel o inte-lecţie din ce în ce mai simplă şi un *esse* a cărui actualitate de\ ine din ce în ec mai pură. Fără îndoială, mulţimea nenumărată a îngerilor, creaturi finite, nu reuşeşte să umple intervalul care-1 separă pe Dumnezeu de creaţie. Dar dacă există întotdeauna discontinuitate în modul de a exista, există de acum înainte continuitate de ordin: *Orclo reruni talis esse invenitur ut ab una extrema ad alteram nan perveniatur nisi per media* „se recunoaşte că ordinea lucrurilor este astfel îneît, de la o extremă la cealaltă, se ajunge numai prin intermedieri". Prin îngeri, inteligenţe în mod natural pline de esenţe inteligibile, cunoaşterea coboară în mod progresiv de la Dumnezeu, origine a oricărei lumini, la oameni pe care îi vedem căutînd şi culcgînd inteligibilul multiplicat în sensibil, pînă

cînd raza sa ajunge în sfirşit să se închidă în materie sub formă de finalitate.
-Capitolul al treilea-

f

LUMEA CORPURILOR ŞI EFICACITATEA CAUZELOR SECUNDARE

Oricine vrea să cunoască în totalitate universul creat trebuie să înceapă evident cu inteligenţele pure; dar putem ezita în ce priveşte calea de urmat pentru a trece la treptele inferioare ale fiinţei. Aici, sînt posibile două ordine diferite, ambele corcspunzînd principiilor directoare ale rînduirii universale. Una ar consta în a urma ierarhia fiinţelor create considerate în conformitate cu ordinea lor descrescătoare de perfecţiune, şi de a trece în consecinţă de la studiul îngerilor la cel al omului; alta ar consta în a părăsi imediat acest punct de vedere pentru a examina ordinea scopurilor. Spre această din urmă atitudine ne îndeamnă textul biblic al Genezei. Omul, care se situează imediat după îngeri din punctul de vedere al perfecţiunii, nu apare cu toate acestea decît la sfirşitul creaţiei, căreia îi este adevăratul scop. Pentru el sînt create astrele nestricătoare, pentru el desparte Dumnezeu apele de cer, descoperă pămîn-tul înecat de ape şi îl populează cu animale şi cu plante. în consecinţă, nimic mai legitim dccît să urmăm succesiunea de la studiul fiinţelor pur spirituale la ce! al lucrurilor corporale, pentru a încheia cu examinarea omului, linie de unire între lumea inteligenţelor şi lumea corpurilor[1]. Ordinul ştiinţei naturale este în mod cert cel în care S fin tul Toma a adus cele mai puţine înnoiri. Aici, filozoful creştin nu adaugă nimic doctrinei lui Aristotcl, sau atît de puţine, îneît nu ar merita deloc osteneala de a vorbi despre aceasta. Nu vom găsi la el curiozitatea unui Robert Grosseteste pentru fecundele speculaţii ale fizicii matematice. Fără îndoială, chiar spiritul peripatetismului său se opunea acestui fapt; dar nu s-a opus în nici un fel ca Sfîntul Toma să urmeze studiile profesorului

Suin. theol. I. 65, *i.Prooen*

său, Albert cel Mare, în domeniul zoologiei şi al ştiinţelor naturale; şi, cu toate acestea, chiar şi aici, îl vedem că se eschivează. Problemele din *Summa teologică* consacrate comentariului lucrării celor şase zile îi ofereau nenumărate ocazii de a-şi exersa ingeniozitatea naturală în vreunul dintre cele două sensuri; Sfîntul Toma nu se^ interesează să o facă şi o rezervă pentru alte obiecte. Esenţialul, în opinia sa, era să se conserve intactă litera Scripturii, fiind de altminteri evfdcnt că nu este un tratat de cosmografie destinat savanţilor, ci o expresie a adevărului destinat mulţimii de oameni simpli care erau auditorii lui Moise, şi că este deci uneori posibilă o interpretare diferită[2]. Astfel, cînd se vorbeşte de cele şase zile ale creaţiei, este permis să înţelegem fie şase zile succesive, aşa cum admit Ambrozie, Vasile, Chrysostomul şi Grigore, şi cum o sugerează de altfel litera textului biblic, care nu se adresează savanţilor; fie, cu Augustin, creaţia simultană a tuturor fiinţelor, ale căror ordine ar fi simbolizate prin zile, iar această a doua interpretare, superficial mai

[2] *Suin. theol.* I, 66, 1, ad 2 [m]: *Aefem autem, et ignem non nominal, quia nou esl ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquekalur, huiusmodi es.se corpora, şicul manijes-lum esl de lerra el aqua* „însă aerul şi focul nu le citează, întrucît pentru cei neinstruiţi. cu care vorbea Moise. nu le este atît de clar că ele sînt corpuri de acest fel, precum le este clar despre pămînt şi apă". Cf.. în acelaşi sens: *Quia Moyses loquebalur nidi populo. qui nihil. nisi corporaliu poienii capere...* „pentru că Moise se adresa unui popor neinstruit, care nu putea concepe ceva în afară de cele trupeşti" *Ibid.,* 67. 4, ad *Resp. — Moyses rudi populo loquebalur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis pvoposuil quae manifeste sensui appareni...* „Moise se adresa unor oameni inculţi, şi. coborîndu-se la nivelul lor, le-a prezentat numai acele lucruri care puteau să apară în mod evident percepţiei lor" *Ibid.,* 63. 3, 2, ad *Resp. Moyses autem rudi populo condescendens...* „Moise însă coborîndu-se la nivelul poporului neinstruit" *Ibid.,* 70, 1. ad 3 [ln]; şi. de asemenea. 70, 2, ad *Resp.* — Iată principiile directoare ale exegezei tomiste: *Primo, quidem, ut veritas Scriplurae inconcusse teneulur. Secundo, cum scriptura divina multipliciter exporti possil, quod nulii exposilioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ralione consilierii hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scriplurae esse credehal, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludalur* „în primul rînd, desigur, ca adevărul Scripturii să fie păstrat neatins. în a! doilea rînd, întrucît textul sacru poate fi expus în mai multe feluri, nimeni să nu se ataşeze atît de ferm de una dintre expuneri îneît, dacă dintr-un motiv întemeiat s-ar constata că este fals ceea ce cineva credea că este sensul Scripturii, să aibă curajul să şi-1 atribuie lui, pentru ca nu cumva din acest motiv Scriptura să fie lăută în derîdere de necredincioşi şi să li se închidă lor calea credinţei". *Suin. theol.* I, 68, 1, ad *Resp.* Sfîntul Toma este aici pe deplin de acord cu Sfîntul Augustin, de la care declară în mod expres că a preluat acest dublu principiu: 1° susţinerea inebranlabilă a adevărului literal al Scripturii; 2° niciodată nu se ataşează atît de exclusiv de una dintre interpretările ei posibile, astfel îneît să se ajungă pînă la susţinerea ci. chiar şi cînd contrariul este ştiinţific demonstrat. Cf. P. SYNAVE, O. R, *Le canon scripturaire de sainl Thomas d'Aquin.* în *Revue bib/ique,* 1924. pp.

522 533; de acelaşi autor: *La doctrine de sainl Thomas d'Aquin sur le sens litleral des Ecritures.* în *Revue bihlique,* 1926. pp. 40-65.

puţin literală, este cu toate acestea raţional mai satisfăcătoare. Sfîntul Toma o adoptă, aşadar, pe aceasta, fără să o excludă totuşi pe cealaltă, care se poate susţine de asemenea[3].

Aşadar, oricare ar fi felul, sau diversele feluri, pe care le socoteşte posibile să le împace cu textul Genezei, universul vizibil, aşa cum îl concepe Sfîntul Toma, rămîne mai presus de orice acela al lui Aristotel: şapte sfere planetare concentrice, conţinute într-o a opta sferă, care este cea a stelelor fixe, şi conţinînd, la rîndul lor, Pămîntul, care se află în centru[4]. Materia fiecăreia dintre sferele cereşti este riguros nestricătoare, căci, pentru ca un lucm să se strice, trebuie să poată deveni altceva decît ce este, fapt care se numeşte a fi *in potentă',* or, materia sferelor cereşti, fiind într-un fel saturată prin forma sa, nu mai este în potenţa în privinţa nici unui fel de a fi; ea este tot ceea ce putea să fie şi nu mai poate să-şi schimbe decît locul. Fiecărei sfere îi este destinată o Inteligenţă motrice care îi întreţine şi îi dirijează mişcarea circulară, dar nu-i este propriu-zis forma şi nici sufletul. Dedesubtul sferei celei mai de jos, care este cea a Lunii, sînt dispuse cele patru elemente: focul, aerul, apa, pămîntul. De drept, fiecare dintre ele ar trebui să fie concentrată în locul care îi este natural şi în care, cînd este acolo, e în stare de repaus şi de echilibru; de fapt, elementele sînt mai mult sau mai puţin amestecate, iar tendinţa de a-şi regăsi locul firesc produce diversele mişcări din care cauză le vedem atît de agitate, focul tinzînd întotdeauna în sus, pămîntul tinzînd în jos, aerul şi apa stabilindu-sc între cele două, pe locurile intermediare care le revin. Toată această cosmologic depinde în interior de cadre de altfel cunoscute. Sfintul Toma se află el însuşi în locul lui firesc şi în largul său pentru a realiza operaţiile care îi sînt proprii tocmai în aprofundarea metafizică a principiilor filozofiei naturale; filozoful creştin se dovedeşte din nou un inovator, pentru că în chestiune se află raportul ce uneşte cu Dumnezeu fiinţa şi eficacitatea cauzelor secundare şi el se simte direct interesat de determinarea sa exactă.

Studiind noţiunea de creaţie, am conchis că numai Dumnezeu este creator, deoarece creaţia este propria sa acţiune[5], şi că nu există ceva care să nu fi fost creat de el. Poate că nu este fără utilitate să reluăm această concluzie generală în momentul abordării studiului corpurilor, deoarece eroarea că natura lor e rea în sine s-a răspîndit de mult timp,

[3] *In II Seni.* d. 12. qu. 1, art. *2. Solulio.*

- Deasupra sferei stelelor fixe. începe lumea invizibilă, a cărei structură nu este, fireşte, mai aristotelică: cerul apelor, sau Cristalinul, şi cerul luminii, sau Empireu]. *Suin. iheol.* I, 68, 4, ad *Resp.*

[5] Vezi mai sus. p. 168.

de cînd se socoteşte că ele sînt, aşadar, lucrarea unui principiu râu în sine şi altul decît Dumnezeu[6]. Eroare de două ori dăunătoare, deoarece în primul rînd toate lucrurile ce există posedă cel puţin un element constitutiv în comun, şi anume însuşi *esse;* trebuie, aşadar, să existe un principiu de la care ele să-şi obţină acest elernsnt, şi care să le facă să fie. de orice fel ar fi ele de altminteri, adică invizibile şi spirituale, sau vizibile şi corporale. Dumnezeu fiind cauza fiinţei, cauzalitatea lui se întinde la corpuri nu mai puţin necesar ca la spirite. Un al doilea motiv, conchis din finalitatea lucrurilor, poate însă sfîrşi prin a ne convinge. Dumnezeu însuşi nu arc altă finalitate decît pe sine: lucrurile, dimpotrivă, au un alt scop decît ele însele, şi anume pe Dumnezeu. Adevăr absolut, valabil, aşadar, pentru toate ordinele de realitate, oricare ar fi ele, şi pentru corpuri la fel ca şi pentru spirite, dar căruia se cuvine totuşi să-i adăugăm încă un altul, şi anume că o fiinţă nu poate să existe pentru Dumnezeu, nu mai puţin decît există pentru sine şi pentru propriul său bine. Astfel, în acest fel de imens organism care este universul, fiecare parte este mai întîi pentru actul său propriu şi pentru scopul său propriu, ca ochiul pentru văz; dar, în plus, fiecare dintre părţile mai puţin nobile sînt în vederea părţilor mai nobile, aşa cum creaturile inferioare omului sînt în vederea omului; în plus, toate aceste creaturi, luate una cîte una, nu sînt decît în vederea perfecţiunii colective a universului; şi, în fine, perfecţiunea colectivă a creaturilor, luate toate împreună, nu este decît ca o imitare şi reprezentare a slavei lui Dumnezeu însuşi[7]. Acest optimism metafizic radical nu lasă în afara sa nimic din ceea ce merită în vreun oarecare sens numele de fiinţă, lumea corpurilor nu mai mult decît restul: materia există în vederea formei, formele inferioare în vederea formelor superioare, iar formele superioare în vederea lui Dumnezeu. Aşadar, totul este bun din ceea ce este[8] şi, în consecinţă, totul îl are pe Dumnezeu drept cauză, în ciuda a ceea ce ar pretinde obiecţia. Aprofundînd această concluzie,

observăm mai întîi că rezultă o primă consecinţă: Dumnezeu este cauza primă şi nemijlocită a *corpurilor,* adică nu separat a formei lor, nici separat a materiei lor, ci a unităţii substanţiale de materie şi de formă care le constituie. Iată ce trebuie să înţelegem prin aceasta.

" Preocuparea, constantă la Sfîntul Toma, de a respinge doctrina maniheistă e legată de dezvoltarea pe care o luase din cauza ereziei albingense. împotriva căreia ordinul dominican se afla în luptă încă din momentul apariţiei sale.

Sum. theol. 1, 65, 2, ad *Resp.* Cf. *L'Espnt de la philosophie medievale,* voi. I. cap. VI, *L'optimismc chretien,* pp. 111 ■ 132. (ed. a doua. 1944. pp. 110 132). [K] Vezi mai sus, pp. 239-240.

Ceea ce ne oferă experienţa nemijlocit să percepem sînt corpurile supuse la perpetue schimbări şi mişcări. Acesta e datul concret pe care analiza trebuie să-1 descompună în elementele lui constitutive. în primul rind, chiar faptul că există fiinţe care devin altceva decît ce erau presupune distincţia fundamentală a două puncte de vedere asupra fiinţei: ceea ce fiinţa este, ceea ce poate deveni. Este distincţia dintre *act* şi *potentă,* pe care noi am folosit-o în mod constant pînă acum. Ceea ce poate să fie ceva, dar nu este, se află în potentă; ceea ce este deja se află în act[9]. Această noţiune de posibilitate, sau de potenţa pasivă, nu exprimă un pur neant, o pură lipsă de actualitate; ea semnifică mai degrabă aptitudinea pentru o anumită actualitate eventuală, nerealizată încă, dar realizabilă. Blocul de marmură este în potenţa pentru forma statuii, dar o masă lichidă nu. Nu înseamnă că statuia ar fi mai schiţată în acest solid decît este în lichid. Ea nu este în marmură, dar putem s-o obţinem din ea. Această marmură este. aşadar, statuia *în potenţa,* atîta vreme cît un sculptor nu o face statuie *în act.*

Dintre toate ordinele de potenţialitate, primul care ni se înfăţişează este potenţialitatea faţă de fiinţa substanţială. Ce este oare, aşadar, „ceea ce poate deveni o substanţă"? Această pură „posibilitate de a fi o substanţă" este ceea ce se numeşte *materia primară.* Luată în ea însăşi şi în mod separat, ca nu este eonceptibilâ, pentru simplul motiv că nu posedă nici o fiinţă proprie. *Nulhim esse habet* „nu posedă nici o existenţă", spune despre ea Averroes. Faptul că nu este nimic în ea însăşi, nu dovedeşte totuşi că ar fi absolut incapabilă să existe. Materia primară există în substanţă, din moment ce substanţa însăşi există, şi în virtutea actului care o face să existe. Acest act constitutiv al substanţei este *forma.* De la şi prin formă, substanţa îşi primeşte întregul pozitiv al fiinţei sale, deoarece, după cum am mai spus, chiar în şi prin formă penetrează în ca actul său de a exista. Acest fapt este adevărat pentru materia însăşi: *forma dat esse materiae* „forma conferă existenţă materiei"[10]; materia primară este posibilitatea însăşi a substanţei, iar materia îşi datorează actul de a exista formei substanţei.

" *Quoniuni quoddain polesl esse, licel nou sil, quoddum vero imn est: illud quod polesl esse el nan esl, dicilur esse potenliu; illud aulem quod ium esl, dicilur esse ac Iu* „.fiindcă ceva poate să existe, chiar dacă încă nu este, acel ceva deja există; despre ceea ce poate să fie si nu este. se spune că se află în potentă; însă despre ceea ce deja este se spune că este în act". *De principiis nulurae.* în *Opuscula.* ed. Mandonnet. voi. I, p.8.

[10] *Op. cil.,* p. 8. Această absenţă a formei în materie se numeşte *privaiie.* Astfel, marmura este fiinţă în potentă sau materie; absenţa formei artistice în cazul ei este pri-vaţie; configurarea acesteia în statuie îi reprezintă forma.

Forma este, aşadar, un act. Forma substanţei este actul constitutiv I [sU]bstanţei ca atare. O numim, prin urmare, *formă substanţială.* O dată constituită prin unirea formei cu materia sa, substanţa însăşi se prezintă [c]a fiind la rîndul ei în potenţa faţă de determinaţii ulterioare. Substanţa, considerată ca în potenţa faţă de aceste determinaţii, capătă numele de *subiect.,* iar aceste determinaţii ulterioare se numesc *accidentele* sale". Raportul materiei faţă de formă este, aşadar, invers faţă de cel al subiectului faţă de accidente, deoarece materia nu are fiinţă decît pe cea pe care o deţine de la formă, pe cînd accidentele nu au fiinţă decît pe cea pe care o deţin de la subiect. Toată această structură ontologică nu este de altfel, în fiecare substanţă, decît desfăşurarea unui act individual de a exista pe care îl creează şi menţine continuu în existenţă eficacitatea divină. în şi prin forma sa, acest *Esse* creator pătrunde substanţa pînă la materia ei, iar subiectul pînă la accidentele lui.

Aceste elemente fundamentale ne permit să înţelegem faptul atît de complex al devenirii. Forma explică ce este o substanţă, fiind actul şi pozitivul fiinţei sale; ea nu poate explica, ea singură, că o fiinţă ar putea dobîndi ceea ce ea nu era sau ar putea pierde ceva din ceea ce era. în ambele cazuri, o potenţa, sau posibilitate, se actualizează. Această actualizare a unei posibilităţi oarecare se numeşte *mişcare* sau *schimbare.* Pentru a exista mişcare, este nevoie de o fiinţă care să se mişte: este nevoie, aşadar, de o fiinţă, şi în consecinţă de un act. Pe de altă parte, dacă acest act ar fi perfect şi desâvîrşit, fiinţa lui nu ar avea nici o posibilitate de schimbare. Ca să existe schimbare, este nevoie, aşadar, de un

act incomplet, ce comportă o marjă de potenţa de actualizat. Spunem, aşadar, că mişcarea este actul a ceea ce este în potentă, în măsura în care este numai în potenţa. Să luăm, de exemplu, această schimbare care este actul de a învăţa o disciplină pe care nu o ştim. Pentru a învăţa o disciplină, este nevoie de capacitate de înţelegere, care cunoaşte deja ceva. în măsura în care este şi cunoaşte, această capacitate de înţelegere este în act. Dar mai este nevoie ca această capacitate de înţelegere să fie capabilă să înveţe, aşadar, ca ea să fie în potentă. Şi este nevoie în fine ca acestei capacităţi de înţelegere să-i lipsească

[11] Materia nu este un *subiectum* „subiect", deoarece nu există decît prin detenninaţia pe care o primeşte; dfe la sine, ea nu este prezentă pentru a o primi. Dimpotrivă, pentru că *subiectul* este o *siriistanţă* nu-şi datorează fiinţa sa accidentelor: mai degrabă, le-o împrumută accidentelor (cf. mai sus, prima parte, pp. 205 206). Cf. *Suni. theol.* 1. do. 1. ad *Resp.* Se va nota că materia, fiinţă în potentă, nu poate exista separat: cu toate acestea, ea nu este bună decît în potentă, dar în mod absolut, căci este dispusă de tormâ şi constituie chiar prin aceasta un bine. Există, aşadar, un raport sub care binele este mai vast decît fiinţa. Vezi *Cont. Gent.* 111. 20. ad *Inter partes.*

cunoaşterea în chestiune, ceea ce constituie privaţia. Schimbarea însăşi pe care o numim învăţare este, aşadar, actualizarea progresivă a unui act deja existent şi care, prin ceea ce are ca act, îşi actualizează puţin cîtc puţin posibilităţile. Pentru că a învăţa înseamnă a transforma punct cu punct aptitudinea de a cunoaşte într-o cunoştinţă dobîndită, învăţarea este o manieră de a schimba[12].

Astfel concepută în noţiunea ei cea mai generală, mişcarea este, aşadar, trecerea de la potenţa la act sub impulsul unui act deja realizat sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, introducerea unei forme într-o materie aptă să o primească; termeni şi formule ce nu trebuie să ne facă să uităm realitatea concretă pe care o exprimă: un act imperfect care se înfăptuieşte, sau, şi mai simplu, o fiinţă pe cale să se realizeze. Dacă aşa stau lucrurile, corpul despre care vorbim nu ar putea să se reducă nici la materia, şi nici la forma sa. Căci o formă pură şi capabilă sâ subziste separat, ca o Inteligenţă, nu ar putea să convină unui corp; cît despre o materie pură, nefiind decît posibilitatea de a deveni tot, fără să fie nimic, ea nu este cu adevărat nimic şi nu poate în consecinţă sâ subziste. Expresia cea mai potrivită de care ar trebui sâ ne slujim pentru a desemna producerea corpurilor şi a principiilor lor substanţiale prin Dumnezeu ar fi, aşadar, că Dumnezeu a *creat* corpurile, dar că a *concreat* forma şi materia lor, adică una în cealaltă, indivizibil[13].

Despre fiinţele astfel constituite, este necesar să ştim îndeosebi că Dumnezeu le guvernează prin providenţa sa, că este intim prezent în substanţa lor şi în lucrările lor şi, cu toate acestea, intimitatea sprijinului pe care li—1 aduce lasă complet intactă eficacitatea lor. Faptul că, în primul

[i:] Pentru o analiză pur tehnică a devenirii, vezi *In III Physic,* cap. 1, lect. 2; ed. leonină, voi. II, pp. 104 105.

" Sfîntul Toma acceptă clasificarea aristotelică a patru genuri de cauze: materială, formală, eficientă, finală *(De principiis naturae,* în *Opusculu,* voi. I, p. 11). De fapt, materia şi forma nu sînt cauze decît în calitate de elemente constitutive ale fiinţei. Nici materia nu se poate actualiza de la sine, nici forma nu se impune de la sine materiei. Marmura nu se face statuie, forma statuii nu se sculptează singură. Pentru a exista devenire, actualizarea materiei prin formă, este nevoie de un principiu activ: *Oportet ergo praeler maieriam el formam aliquidprincipium esse, quod agat; et Iwc dicitur cama effici-ens, vel movens, vel agens, vel unde esi principium molus* „aşadar, în afară de materie şi de formă, trebuie să existe un principiu care să le pună în acţiune, iar acesta este numit cauză eficientă sau motrice sau activă sau de la care derivă principiul mişcării" *(ibid.).* Problema de a şti dacă Aristotel a depăşit într-adevăr planul cauzei motrice pentru a ajunge la cel al cauzei eficiente rămîne aici de discutat. Dacă, aşa cum pare (vezi A. BRE-MOND, *Le dilemme arislolelicien,* p. 11 şi pp. 50-52), Aristotel nu a depăşit niciodată planul cauzei motrice, noţiunea tomistă a cauzei eficiente trebuie sâ fie legată de aprofundarea tomistă a lui *esse,* în care caz filozofia tomistă a naturii ar fi cu atît mai mult dincolo de cea a lui Aristotel cu cît teologia sa naturală ar depăşi-o pe cea a Filozofului.

Lumea corpurilor şi eficacitatea cauzelor secundare rînd. lumea este guvernată e tocmai ceea ce dezvăluie ordinea universală a lucrurilor. Dar aceasta e şi ceea ce implică ideea lui Dumnezeu, la care ne-au condus dovezile existenţei sale; căci acest Dumnezeu este cerut de raţiune ca principiu prim al universului şi, deoarece ceea ce este principiul unei fiinţe îi este şi scopul, trebuie necesarmente ca Dumnezeu să fie deznodământul tuturor lucrurilor, să le readucă, aşadar, la sine şi să le dirijeze spre sine, ceea ce înseamnă toc,roai să le guverneze. Deznodământul ultim în vederea căruia Creatorul administrează universul apare, aşadar, ca transcendent lucrurilor şi exterior lor; şi în acest caz, ceea ce este adevărat despre principiu este adevărat şi despre scop.

Aspectul cel mai bogat în consecinţe metafizice sub care se oferă gîndirii această guvernare a lucrurilor de către Dumnezeu este cel al conservării lor. Printr-o progresie doctrinalâ ce conduce la

însuşi miezul metafizicii corpurilor, Sfintul Toma dezvoltă mai întîi cerinţele acestei conservări divine; apoi, nclăsînd nimic lucrurilor, pentru a spune aşa, care să le aparţină cu adevărat, a arătat că sprijinul dumnezeiesc, ce pare că le răpeşte eficacitatea şi fiinţa, are, dimpotrivă, drept efect că li le conferă.

Orice efect depinde de cauza sa, şi depinde exact în măsura în care aceasta îl produce. Termenul „cauză" desemnează într-adevăr aici cu totul altceva decît acest „raport constant între fenomene'", semnificaţie la care le-a redus empirismul sensul. Pentru Sfintul Toma. o cauză eficientă este o forţă activă, adică o fiinţă producătoare de fiinţă. Or, dacă privim mai îndeaproape, a acţiona, a produce înseamnă tot a fi, căci nu este decît desfăşurarea, sau procesiunea, fiinţei de la cauză, sub forma efectului său. Nu este cazul să introducem nici o noţiune nouă pentru a trece de la fiinţă la cauzalitate. Dacă înţelegem actul de a exista ca un act. o vom vedea în acest act prim, prin care fiinţa, care se afirmă mai întîi în sine, se pune şi în afara sa, în efectele sale[14]. Orice fiinţă este prezentă în

[u] *Hac veru nomen cuusa, importai injluxum quemdam ad esse causaii* „.dar termenul *cuusa* produce o anume influenţă asupra efectului". *In V Metaph.* lect. I, ed. Cathala, n. 751. p. 251. lată de ce lucrarea unei fiinţe (act secund) nu este decît o extensiune a actului care este această fiinţă: *Adus uutem est duplex: primus et secundus. Adus quidem primus est forma, et inlegritas rei. Adus uutem secundus est operatio* „însă actul este dublu: primul şi al doilea. Primul act este desigur forma şi integritatea lucrului. Iar actul al doilea este acţiunea". *(Suin. theol.* I, 48, 5, ad *Resp).* Formula nu este desăvîrşită. deoarece nu se extinde, dincolo de formă, pînă la acrul de a exista. în acest sens. adagiul clasic *operatio sequilur esse* „operaţia urmează" ar fi preferabilă. Se va nota. de fapt. că noi cunoaştem mai întîi actul secund. O fiinţă operează, aşadar, acţionează. înfăptuieşte un act. E ceea ce vedem. Urcînd de aici prin gîndire pînă la energia activă ce-şi produce actul sau lucrarea, noi situăm originea acesteia în actul prim de a exista care, ajun-gînd la fiinţă prin forma sa, îi conferă *esse.* Acest act prim este, aşadar, stabilit printr-o

vederea lucrării sale. Iată de ce, atingînd acrul de a exista al tuturor fiinţelor, cauzalitatea divină le atinge toate lucrările.

Mai întîi, eficacitatea dumnezeiască atinge total actul de a exista. Să considerăm într-adevăr cazul artizanului care fabrică un obiect, sau al arhitectului care construieşte un edificiu; acest obiect sau acest edificiu îşi datorează autorului lor forma exterioară şi configuraţia părţilor ce le caracterizează; dar nimic mai mult, căci materialele cu care obiectul este fabricat se găseau deja în natură, astfel îneît artizanul nu a trebuit să le producă, el s-a mulţumit să le folosească. Natura acestui raport cauzal se exprimă foarte bine în raportul de dependenţă ce uneşte cei doi termeni: o dată fabricat, obiectul subzistă independent de artizanul a cărui operă este, pentru că, nedatorîndu-i fiinţa sa, se lipseşte în mod firesc de el pentru a o conserva. Şi la fel se întîmplă cu ordinul fiinţelor naturale; căci fiecare dintre ele zămisleşte alte fiinţe în virtutea unei forme pe care ea însăşi a primit-o, şi căreia în consecinţă nu îi este cauză, astfel îneît le produce forma, dar nu şi actul de a exista prin care efectele sale subzistă. De aceea îl vedem pe copil continuînd să trăiască după moartea tatălui său, la fel cum casa rămîne în picioare mult timp după ce constructorul său a murit; şi într-un caz, şi în celălalt, avem de a face cu cauze ce fac ca un lucru să *devină* ceea ce este, şi nu ca el să existe[15]. Or, cu totul altfel e situaţia în ce priveşte raportul lucrurilor cu Dumnezeu. Mai întîi, pentru că Dumnezeu nu este doar cauza formei pe care o îmbracă lucrurile, ci al însuşi *esse* în virtutea căruia ele există, astfel îneît, încetînd o singură clipă să depindă de cauza lor, ar însemna pentru acestea să înceteze să existe. Şi apoi, pentru că ar fi oarecum contradictoriu ca Dumnezeu să facă creaturile capabile să se lipsească de el[16], într-adevăr, o creatură este csenţialmente ceea ce îşi datorează altuia actul de a exista, în opoziţie cu Dumnezeu, care nu-şi datorează actul de a exista decît Iui însuşi, subzistînd independent. Pentru ca o creatură să fie capabilă să subziste un singur moment fără concurs dumnezeiesc, ar trebui ca ea să fie Dumnezeu[17]. în acest fel, primul efect al providenţei exercitat de Dumnezeu asupra lucrurilor este influenţa nemijlocită şi permanentă prin care le asigură conservarea. Această influenţă nu este,

judecată, plecînd de la efectul său observabil, lucrarea. Vezi *In IXMeiaph.,* lect. 8., ed. Cathala, n. 1861. p. 539.

[13] Acesteia îi corespunde distincţia tehnică dintre *causa fiendi* „cauza devenirii'" şi *causa essendi* „cauza existenţei": omul dă naştere la un om independent de el: el îi este *causa Jiendi;* soarele produce lumina, iar lumina încetează îndată ce soarele apune; el îi este *causa essendi.*

'" *Cont. Gent.* II, 25, ad *Simililer Dens facere non polest. "Sunt. theol.* I, 104, *l,ad Resp.*

[ca] să zicem aşa, decît continuarea acţiunii creatoare, şi orice întrerupere [a] creaţiei continue, prin care Dumnezeu susţine lucrurile în fiinţă, le-ar proiecta instantaneu în neant[1]*.

Să mergem acum mai departe, pe urmele influenţei divine în sînul lucrurilor, şi vom vedea că se

întinde de la existenţa la cauzalitatea lor. într-adevăr, deoarece nici un lucru nu există decît în virtutea actului dumnezeiesc de a exista, el nu poate astfel să facă nimic decît în virtutea eficacităţii divine. Dacă, aşadar, o fiinţă oarecare e cauza existenţei altei fiinţe, ca nu o face decît pentru că Dumnezeu îi conferă puterea să o facă; adevăr nemijlocit evident de altminteri, dacă ne reamintim că *esse* este efectul propriu al lui Dumnezeu, deoarece creaţia este propria sa acţiune şi că, a produce *esse,* înseamnă de fapt a crea'[1]'.

Trebuie însă să mergem şi mai departe şi să spunem că ceea ce este adevărat despre eficacitatea cauzală a fiinţelor este adevărat şi pentru lucrările lor. Dumnezeu este, pentru toate fiinţele care operează, cauza şi raţiunea lor de a opera. De ce această nouă consecinţă? Pentru că a acţiona înseamnă întotdeauna mai mult sau mai puţin a produce, căci ceea ce nu produce nimic nu face nimic. Or, tocmai am spus că orice producere adevărată de fiinţă, oricît de mică ar fi, îi aparţine cu adevărat numai lui Dumnezeu; orice lucrare îl presupune, aşadar, pe Dumnezeu drept cauză. Să adăugăm la aceasta că nici o fiinţă nu acţionează decît în virtutea facultăţilor de care dispune şi aplicînd la efectele acestora forţele naturale pe care le poate utiliza; or, nici aceste forţe, nici aceste facultăţi nu provin în primul rînd de la el, ci de la Dumnezeu, care le este autorul în calitate de cauză universală, astfel îneît în cele din urmă Dumnezeu este cauza principală a tuturor acţiunilor efectuate de creaturile sale[20]; ele sînt în mîinile sale asemenea uneltei în mîinile muncitorului.

[1!i] *Mec uliter res (Deus) in esse conservat, nisi utquantiun eis continue infinit esse; sicut ergo antequain res esseut. potuit eis non communicare esse. et sic eas non facere; na postquam iam j'actae sunt. polest eis non infJuerc esse. et sic esse desineretii. quod est eas in luhtlum redigere* „şi în acelaşi mod (Dumnezeu) păstrează lucrurile în existenţă, numai în măsura în care pătrunde în mod continuu în existenţa lor; aşadar, după cum mai înainte ca lucrurile să existe ar fi putut sâ nu le confere existenţa şi astfel să nu le creeze, tot astfel, după ce au fost făcute, ar fi putut sâ nu pătrundă in ele şi în acest mod ele ar fi încetat de a fi. adică să le reducă la neant". *Suin. theol.* I. 104. 3. ad *Resp.*

'" *Cont. Gent.* III. 66.

[211] *Causa autem aclionis tnagis est id cnius virtute agitur. quam etiam illud quod agit. sicut principale agens mugis agit quam instrumenlum. Deus igitur pnncipalius est causa cuiuslihet actionis quam etiam secundae causue agentes* ..însă cauza unei acţiuni este mai curînd acel lucru în virtutea căruia se produce acţiunea, decît acela care acţionează, după cum agentul principal acţionează mai mult decît instrumentul. Aşadar. Dumnezeu este într-un mod mai esenţial cauza oricărei acţiuni decît chiar cauzele active care îi urmează". *Cont. Gent.* III. 67.

Aşadar. Dumnezeu este prezent peste tot şi acţionează prin eficacitatea sa tocmai în calitate de *Esse* suprem; intim prezent în *esse* însuşi din care decurge lucrarea fiinţelor, el le susţine, le însufleţeşte din interior, le conduce să opereze, le aplică actelor lor, astfel îneît ele nu sînt şi nu fac nimic decît prin el, după cum nu ar putea exista tară el. Aceasta este şi învăţătura Biblici: *Coelum et terram ego impleo* „nu umplu eu cerul şi pămîntul?"[21]; sau: *Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero ud infernum, ades* „De mă voi sui în cer, tu acolo eşti, de mă voi coborî în iad, de faţă eşti"; şi aceasta şi este concluzia necesară la care conduce ideea unui Dumnezeu cauză universală a oricărei fiinţe; lumea întreagă, cînd o abordăm sub acest aspect, nu este decît un unic instrument în mîinilc Creatorului său. Totuşi, tocmai în această chestiune, în care Sfîntul Toma pare să topească fiinţele în omniprezenţa dumnezeiască şi să le scalde activitatea în eficacitatea divină, ci se îndreaptă brusc împotriva inamicilor săi ireconciliabili: cei care privează lucrurile naturale de lucrările lor proprii. Schimbare bruscă despre care nimic nu ne dă vreo idee, în cazul că nu îi constatăm noi înşine intervenţia neaşteptată din *Summu împotriva paginilor*[12]. Nicăieri nu se afirmă mai sensibil acest caracter constant al metodei tomiste: a nu slăbi niciodată un adevăr oarecare sub pretextul de a stabili mai bine un altul. Deşi într-adevăr, nu avem nici un cuvînt de retractat din ceea ce tocmai am spus, trebuie să demonstrăm acum această teză nouă: filozofia tomistă, în care creatura nu este nimic şi nu face nimic fără Dumnezeu, s-a constituit cu toate acestea în opoziţie cu orice doctrină ce nu ar conferi cauzelor secundare măsura lor completă de a fi şi de eficacitate la care acestea au dreptul.

Nenumărate sînt varietăţile şi ramificaţiile erorii ce contestă activitatea proprie a cauzelor secundare, iar aici nu este vorba de a adopta sau de a respinge soluţia pentru o dificultate particulară, ci tocmai de a opta pentru sau împotriva unei întregi filozofii. în spatele fiecăreia dintre

[:] Ieremia 23. 24. Pcntni textul următor: Psalmul 138. 8. Cf. *Cont. Gem.* III. 68. *Suni. iheol.* I, 8, 1. ad *Resp.*

[22] Iată ordinea capitolelor în cursul cărora se operează această redresare: cap. 65 *Quod Dens conservat res in esse* „că Dumnezeu păstrează lucrurile în existenţă"; cap. 66. *Quod nilul dat esse nisi inquanium agil in virtute divina* „că nimic nu este sortit să existe decît in măsura în care acţionează prin virtutea divină"; cap. 67. *Quod Dens est causa operandi omnibus operantibus* „că Dumnezeu este cauza acţiunii pentru toate cîtc acţionează"; cap. 68. *Quod Deus est ubique el in omnibus rebus* „că Dumnezeu este pretutindeni şi în toate lucrurile"; cap. 69, *De opinione eorum qui rebus naluralibus proprias*

siiblrahuul acliones „despre opinia acelora care contestă lucrurilor naturale propriile lor acţiuni".

doctrinele pe care le respinge, Sfîntul Toma decelează prezenţa latentă a platonismului; dacă le respinge, o face pentru că, după părerea sa, lumea pe care filozofia are misiunea să o interpreteze este lumea reală a lui Aristotel, nu lumea aparenţelor descrisă de Platon. Iar dacă ne menţinem ferm la lumea reală a lui Aristotel, este pentru o constatare de bun-simţ peste care este imposibil să trecem. Cauzele şi efectele se produc cu regularitate în lumea sensibilă: un eorp.eald încălzeşte întotdeauna coipul de care se apropie şi nu-1 răceşte niciodată; un om care procreează, nu procreează niciodată altceva decît un om; este limpede, aşadar, că natura efectului produs este inseparabil legată de natura cauzei producătoare. Or. acest raport constant între efectele naturale şi cauzele lor secundare ne interzice să presupunem că puterea lui Dumnezeu se substituie pur şi simplu acestora; deoarece, dacă acţiunea lui Dumnezeu nu s-ar diversifica în conformitate cu fiinţele diferite în care ea operează, efectele pe care le produce nu s-ar diversifica de fapt ca lucrurile înseşi, şi orice ar putea produce orice[23]. în consecinţă, existenţa legilor naturii ne interzice să presupunem că Dumnezeu a creat fiinţe lipsite de
cauzalitate.

Lucru şi mai remarcabil poate, cei care refuză cauzelor secundare orice eficacitate pentru a-i rezerva lui Dumnezeu privilegiul cauzalităţii nu-1 nedreptăţesc mai puţin pe Dumnezeu decît lucrurile. Opera manifestă, prin excelenţa sa, măreţia artizanului, şi ce sărman univers ar fi o lume lipsită complet de eficacitate! Mai întîi, ar fi o lume absurdă. Cînd îi dăm cuiva principalul, nu îi refuzăm accesoriul. Ce sens ar avea oare să creezi corpuri grele, dar incapabile să se mişte în jos[9] Dacă Dumnezeu a comunicat lucrurilor asemănarea sa conferindu-le fiinţă, el a trebuit să le-o comunice şi confcrindu-le activitatea care decurge din fiinţă, şi în consecinţă atribuindu-le acţiuni proprii. în plus, un univers

-■' *Si enim nul la inferior eausa, el maxime eorporalis, aliquid operatul; sed Deus operalur in omnibus solus, Deus aulem non variatur per hoc. quod operalur in rebus diversis, non sequelur diversus effeclus ex diversitate rerum in quibus Deus operatul: Hoc ciutem ad sensum apparel falsum; non enim ex apposilione calicii sequilur infrigidalio, sed calefactio lantum, neqtte ex semine hominis sequilur generatio nisi hominis; non ergo causalitas effectuum inferioruni est ita altrihuenda divinae virtuţi, quod sublrahaiw causalitas inferioruni agenlium* „căci dacă nici o cauză inferioară şi în special corporala nu operează ceva. ci singur Dumnezeu operează în toate, iar prin faptul că operează asupra unor lucruri diferite Dumnezeu nu se schimbă, nu va rezulta un efect diferit din diversitatea lucrurilor asupra cărora operează Dumnezeu. Insă raportat la simţuri acest lucru apare ca fals. Căci din aplicarea caldului nu rezultă răcire, ci numai încălzire, iar din sâmînţă de om rezultă numai naştere de om; prin urmare, cauzalitatea efectelor inferioare nu trebuie atribuită puterii divine, dat fiind că. în acest mod s-ar ti contestat cauzalitatea agenţilor inferiori". *Cont. Gent.* III, 69.

de fiinţe inerte ar presupune o cauză primă mai puţin desăvîrşită decît un univers de fiinţe active, capabile sâ-şi comunice perfecţiunile unele altora, acţionînd unele asupra altora aşa cum Dumnezeu le-a comunicat ceva din sine însuşi creîndu-le, legate şi ordonate prin acţiunile reciproce pe care le exercită. Sentimentul care îi împinge pe anumiţi filozofi să retragă totul naturii pentru a-1 slăvi pe Creator se inspiră, aşadar, dintr-o intenţie bună, dar nu mai puţin oarbă; în realitate, *detrahere actiones proprias rebus est divinae bonităţi derogare:* privarea lucrurilor de acţiunea lor înseamnă slăbirea bunătăţii dumnezeieşti[24].

Problema este că, în cele din urmă, se susţin ferm două adevăruri aparent contradictorii la care am ajuns: Dumnezeu face toate cîte le fac creaturile, şi, cu toate acestea, creaturile fac ele însele ceea ce fac. Este nevoie, aşadar, să înţelegem cum poate unul şi acelaşi efect să provină simultan din două cauze diferite, Dumnezeu şi agentul natural care-1 produce; lucru incomprehensibil la prima vedere, şi din faţa căruia par să fi dat înapoi cea mai mare parte a filozofilor, deoarece nu se poate înţelege cum o aceeaşi acţiune ar putea să rezulte din două cauze, iar dacă o produce un corp natural, acesta nu ar putea fi Dumnezeu. Să mergem mai departe; dacă Dumnezeu e cel care o duce la bun sfîrşit, este cu atît mai puţin inteligibil că ar putea să fie în acelaşi timp printr-un corp natural, deoarece cauzalitatea sa divină atinge chiar fondul însuşi al fiinţei şi nu lasă nimic de produs efectelor sale; dilema pare, aşadar, inevitabilă, doar dacă nu plasăm contradicţia în miezul lucrurilor, şi ne resemnăm cu aceasta[25]. în realitate, opoziţia de care se loveşte aici metafizica nu este atît de completă pe cît pare, şi poate chiar, în fond, nu este decît superficială. Ar fi contradictoriu să admitem că Dumnezeu şi corpurile sînt cauzele unor efecte naturale, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport; ele sînt în acelaşi timp, dar nu sub acelaşi raport, lucru pe care o comparaţie ne va permite să ne-o imaginăm.

Cînd un artizan produce un obiect, el foloseşte unelte şi instrumente de toate felurile. Alegerea acestor instrumente se justifică prin forma lor, iar el însuşi nu face nimic mai mult decît să le mişte pentru a le pune în acţiune şi pentru a le determina să-şi producă efectele. Cînd un topor

[24] în legătură cu adversarii arabi şi latini cărora li se opune Sfîntul Toma aici, vezi E. GILSON, *Powquoi sainl Thnmas a crilique sainl Augustin,* în *Arch. d'hist. doctr. el litt. du Moyen Âge,* voi. I (1926-1927), pp. 5-127. — în critica, pe care a făcut-o acestei lucrări, M. de Wulf a criticat sever însuşi planul acesteia *(L Augustinisme „avicennisant".* în *Revue neoseolaslique dephilosophle,* 1931, p. 15). înseamnă a critica planul din *Conl. Gem.* III. 69. faţă de care această expunere nu este decît un comentariu.

[2]- *Conl. Genl.* III. 70, ad *Quibusdum autem.*

taie o bucată de lemn, chiar el este, aşadar, cauza efectului produs, şi, cu toate acestea, putem spune, cu tot atîta dreptate, că dulgherul e cel care mînuieşte toporul. Iar aici, nu putem separa în două părţi efectul produs, dintre care unul ar reveni toporului şi altul dulgherului; toporul e cel care produce întregul efect, după cum e dulgherul, de asemenea, cel care produce întregul efect. Adevărata diferenţă decurge din faptul că ei nu îl produc în acelaşi fel, deoarece toporul nu taie lemnul decît în virtutea eficacităţii pe care i-o conferă dulgherul, astfel îneît acesta este cauza primă şi principală, pe cînd toporul este cauza secundară şi instrumentală a efectului produs. Tocmai un astfel de raport, analog, trebuie să ne imaginăm între Dumnezeu, cauza primă, şi corpurile naturale pe care le vedem acţionînd sub ochii noştri. Raport analog, spunem, pentru că influenţa divină pătrunde cauza secundă cu mult mai complet decît pătrunde influenţa muncitorului unealta sa. Conferind actul de a exista tuturor lucrurilor, Dumnezeu le conferă în acelaşi timp forma, mişcarea şi eficacitatea; totuşi, această eficacitate le aparţine lor de îndată ce au primit-o, iar operaţiile lor se realizează, aşadar, chiar prin ele. Fiinţa cea mai măruntă acţionează şi îşi produce efectul, deşi îl produce în virtutea tuturor cauzelor superioare acţiunii de care depinde, şi a căror eficacitate se transmite din aproape în aproape pînă la ea. La originea seriei, se află Dumnezeu, cauza totală şi nemijlocită a tuturor efectelor care se produc şi a întregii activităţi care se desfăşoară; la extremitatea inferioară se află corpul natural, cauză nemijlocită a acţiunii proprii pe care o înfăptuieşte, deşi nu o înfăptuieşte decît în virtutea eficacităţii pe care i-o
conferă Dumnezeu.

Cînd abordăm sub ce aspect lucrările şi mişcările care se înfăptuiesc perpetuu în univers, constatăm că nici un element din această dublă cauzalitate nu ar putea fi considerat drept superfluu. Mai întîi, este evident că lucrarea dumnezeiască e necesară pentru producerea efectelor naturale, deoarece cauzele secundare îşi datorează întreaga eficacitate cauzei prime, care este Dumnezeu. Dar nu e mai superfluu ca Dumnezeu, care poate produce prin el însuşi toate efectele naturale, să le producă prin interpunerea altor cauze. Aceşti intermediari, pe care el i-a vrut, nu îi sînt necesari pentru că nu ar fi capabil să se lipsească de ei: dimpotrivă, i-a vrut pentru ei înşişi, iar existenţa cauzelor secundare nu este deloc indiciul unei lipse a puterii sale, ci al nesfirşitci sale bunătăţi[26].

-" Paiet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superjluum quod Dens ilhim producat. Quia res naturalis non pmducii ipsum, nisi in virtute divina. Aet/i/e *est superjluum, si Dens per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus*

Universul, aşa cum şi-1 reprezintă Sfîntul Toma, nu este, aşadar, o masă de corpuri inerte, pasiv agitate de o forţă care le traversează, ci un ansamblu de fiinţe active, fiecare bucurîndu-se de eficacitatea pe care Dumnezeu i-a delegat-o în acelaşi timp cu actul de a exista. La originea primă a unei asemenea lumi, trebuie să situăm, aşadar, mai puţin o forţă care se exercită decît o bunătate infinită care se comunică; Iubirea este sursa profundă a oricărei cauzalităţi.

Acesta e poate şi punctul din care vedem cel mai bine economia generală a filozofiei tomiste a naturii. Văzută din exterior, această teorie le apare unora dintre adversarii săi ca o revendicare a drepturilor creaturii împotriva celor ale lui Dumnezeu; acuzaţie cu atît mai periculoasă cu cît Sfîntul Toma se inspiră în mod făţiş din Aristotel şi pare să cedeze prin aceasta influenţei naturalismului păgîn. Cei care mergeau cel mai departe în sensul lor propriu nu i-au iertat niciodată introducerea de *naturi* şi de *cauze eficiente* între efectele naturale şi Dumnezeu[27]. Văzută din interior, metafizica Sfîntului Toma apare dimpotrivă drept proslăvirea unui Dumnezeu al cănii atribut principal nu ar fi puterea, ci bunătatea. Desigur, fecunditatea creatoare şi eficacitatea sînt lucruri dumnezeieşti. Dacă Dumnezeu nu

le-ar comunica în afara sa mulţimii de fiinţe pe care le creează, nici una dintre acestea nu ar fi capabilă să-şi aproprieze nici cea mai mică porţiune, orice eficacitate ţinînd la obîrşie de puterea lui: sau, formulat mai bine, puterea divină este în sine ceva atît de desăvîrşit şi atît de eminent îneît înţelegem ezitarea unui suflet religios de a-şi atribui cea mai mică participare. Dar, studiind natura actului creator, am văzut că expansivitatca infinită a Binelui îi este originea primă. Ca urmare, concepţia unui univers voit de către un Bine care se comunică nu ar putea să fie cea a unui univers voit de către o *conwutnicare voluit, non soliim quantum ud hoc qnod cssent, seci etiain quantum aci hoc ijiiod aliorum caiisae essent* „este clar şi că. dacă un lucru natural produce propriul său efect, nu este neavenit a crede că Dumnezeu îl produce. Căci un lucru natural produce efect numai prin puterea divină. Şi la iei nu este neavenit a crede că. dacă Dumnezeu, prin sine însuşi, poate produce toate efectele naturale, ele sint produse şi prin alte cauze. Căci aceasta nu se petrece dintr-o insuficienţă a puterii divine, ci din imensitatea bunătăţii lui. prin care a voit să împărtăşească lucrurilor imaginea sa. nu numai în măsura în care ele există, dar chiar în măsura în care ele sînt cauze ale altor lucruri". *Cont. Gcnl.* **III.** 70.

[2] Sub acest raport, antiteza absolută a tomismului o reprezintă filozofia lui Male-branche. Numai Dumnezeu este cauză şi îşi rezervă în mod exclusiv eficacitatea. De aceea. Prefaţa lucrării *In căutarea adevărului* debutează printr-un protest împotriva inspiraţiei aristoteliciene. aşadar, păgîne. a scolasticii tomiste. Cf. cele două volume atît de bogate şi de sugestive ale lui Henri GOUHIER, *La vocation de Malebranche.* J. Vrin, Paris. 1926 şi *La phdosophie de Malebranche et son experience religieuse.* .T. Vrin. Paris. 1926.

Putere care îşi rezervă eficacitatea; tot ceea ce această putere ar avea dreptul să reţină va voi să dea Bunătatea, şi cu cît mai mare va fi danii, cu atît mai mare va fi şi dovada de iubire care o va putea satisface. Intuiţia metafizică profundă care sudează aceste două piese capitale ale sistemului este că un univers cum este cel al lui Aristotel cere drept cauză un Dumnezeu cum este cel al lui Dionisie Areopagitul. Gloria noastră supremă este de a fi ajutoarele lui Dumnezeu prin cauzalitatea pe care o exercităm: *Dei summus adiutores* „a deveni ajutoarele lui Dumnezeu"[2]*; sau, cum spune şi Dionisie, tot ce e mai divin este să fii colaboratorul lui Dumnezeu: *omniiun divinus est Dei cooperatorem fieri* „divin între toate este de a deveni colaborator al lui Dumnezeu"[29]; eficacitatea cauzelor secunde decurge, aşadar, ca din izvorul ei, tot din efuziunea originară ce face posibilă această cooperare, şi nici un alt univers nu ar fi la fel de demn de o bunătate infinită[30].

O primă consecinţă a acestei teorii este de a reda sensul adevărat — „naturalismului" sau al „fizicalismului" — cum le numim uneori — al Sfîntului Toma d'Aquino. Dacă nici o filozofie nu s-a preocupat mai constant să salvgardeze drepturile creaturii este pentru că ca vedea în aceasta singurul mijloc de a salvgarda drepturile lui Dumnezeu. Departe de a impieta asupra privilegiilor Creatorului, orice perfecţiune pe care o atribuim cauzelor secunde nu poate decît să-i sporească slava, pentm că le este cauza primă, fiind pentru noi o nouă ocazie de a-1 proslăvi. Putem urca. din aproape în aproape, pînă la cauza primă, care este Dumnezeu, tocmai pentru că în natură există cauzalitate; într-un univers lipsit de cauze secunde, dovezile cele mai evidente ale existenţei lui Dumnezeu ar fi, aşadar, imposibile, iar atributele sale metafizice cele mai înalte ne-ar râmîne în consecinţă ascunse. Invers, această bogăţie de fiinţe, de naturi, de cauze şi de lucrări al cărui spectacol ni-1 oferă universul corpurilor nu mai poate fi considerată ca cxistînd sau acţionînd pentru sine. Dacă Dumnezeu le-a conferit eficacitate ca semn al originii lor dumnezeieşti, un efort constant de asimilare la Dumnezeu e cel care le dinamizează şi le mişcă, aşadar, spre lucrările lor. în străfundul fiecărei forme naturale, se ascunde o dorinţă de imitare a fecundităţii creatoare şi a actualităţii pure a lui Dumnezeu, acţionînd. Dorinţă inconştientă de sine în domeniul corpurilor, de-acum nu mai puţin efortul către Dumnezeu e cel care se va afirma în viaţa morală prin inteligenţa şi

[2K] Pavel. I *Cor.* **III.** 9.

[29] *De coel. hierarch.,* c. 3. Texte citate în *Cont. Gem.* **III.** 21.

[30] Cf. *L 'esprit de la philosophie medievale,* cap. **VII.** *La gloire de* ***Dieu,*** **ed. a doua,** pp. 133 153.

voinţa omului. Dacă există, aşadar, o fizică a corpurilor, există mai întîi o mistică a vieţii divine; legile naturale ale comunicării mişcărilor imită efuziunea creatoare primitivă, iar eficacitatea cauzelor secunde nu este decît analogia fecundităţii sale. în momentul în care percepem semnificaţia acestui principiu, antinomia dintre perfecţiunea lui Dumnezeu şi cea a fiinţei create dispare. Un univers care nu este voit de Dumnezeu decît cu titlu de asemănare divină nu va fi niciodată prea frumos ori prea eficace, el nu se va realiza niciodată prea complet, nu va tinde niciodată prea puternic spre propria sa perfecţiune pentru a reproduce, aşa cum trebuie, imaginea modelului său dumnezeiesc. *Unumquoque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem* „fiecare lucru, tin-zînd spre propria perfecţiune, tinde spre asemănare cu divinitatea"[31]: principiu de o inepuizabilă fecunditate în filozofia

tomistă, pentru că reglează morala umană în acelaşi timp cu metafizica naturii: să fim desăvîrşiţi aşa cum Tatăl nostru ceresc este desăvârşit.
Din acest punct de vedere, motivul profund al criticilor îndreptate de Sfîntul Toma împotriva anumitor metafizici anterioare se înţelege cu uşurinţă. Toate doctrinele, altele decît cea a lui Aristotel din care se inspiră[32], se divid după părerea sa în două clase, în conformitate cu cele două feluri ale acestora de a refuza cauzelor secunde activitatea proprie la care au dreptul. De o parte, diversele varietăţi ale platonismului: Avi-cenna, Ibn Gebirol etc; tot ceea ce apare nou în lumea corpurilor îi vine din afară. Este vorba atunci de un extrinsecism radical, cauza exterioară a formelor sau a lucrărilor lumii sensibile constînd în eficacitatea Ideilor după Platon, în cea a unei Inteligenţe separate după Avicenna, în cea a unei Voinţe divine după Gebirol. Problema primeşte aceeaşi soluţie, fie că trebuie să explicăm operaţiile fizice ale corpurilor, operaţiile cognitive ale raţiunii sau lucrările morale ale voinţei; în cele trei cazuri, întreaga eficacitate rezidă într-un agent extrinsec, ce conferă din exterior forma sensibilă a corpului, forma inteligibilă a intelectului, sau virtutea voinţei. Pe de altă parte, ceea ce putem numi anaxagorismul sub toate formele sale este un intrinsecism nu mai puţin radical decît extrinsecismul de care tocmai am vorbit, ducînd la acelaşi rezultat. Din acest al doilea punct de vedere, în loc să vină din afară, toate efectele sînt dimpotrivă deja preformate şi virtual realizate în interior: raţiuni

[11] *Cont. Cent.* III, 21, ad *Praeterea, tune maxime perfecturn.*

[32] Discutăm aici despre Aristotel aşa cum 1-a văzut, sau a vrut să-1 vadă, Sfîntul Toma d'Aquino. Dacă, după cum am sugerat, Sfîntul Toma a depăşit de departe noţiunea aristotelică de cauză motrice pentru a ajunge la cea de cauză cu adevărat eficientă, el a depăşit efectiv în această privinţă platonismul lui Aristotel.

Lumea corpurilor şi eficacitatea cauzelor secundare seminale incluse în materie şi care se dezvoltă sub excitaţia unui agent exterior; idei înnăscute incluse în suflet, şi care se afirmă de la sine sub impulsul uşor al senzaţiei; virtuţi naturale, schiţate în voinţă, şi care se perfecţionează spontan, pe măsură ce viaţa le oferă ocazia să o facă. în primul caz, cauza secundă nu făcea nimic pentru că primea totul din afară; în cazul al doilea, ea nu face cîtuşi de puţin mai mult, pentru că efectele pe care pare să le producă se găseau deja virtual realizate, iar acţiunea sa se mărgineşte să înlăture obstacolele care le împiedicau să se dezvolte[33]. Erori contrare, şi cu toate acestea atît de intim înrudite, pe care anumiţi filozofi vor găsi mijlocul să le acumuleze, asemenea acelor augustinieni pentru care cunoaşterea ajunge în suflet din afară pe calea iluminării divine, în timp ce formele sensibile se dezvoltă în materie din interior, graţie raţiunilor seminale care se găsesc aici în stare de latenţă. în realitate, avem aici două feluri diferite de a ne îndepărta de perfecţiunea universului, a cărui structură este dată de ordinea şi conexiunea cauzelor. Toate datorează bunătăţii infinite a cauzei prime şi faptul de a fi, şi faptul de a fi cauze; este ceea ce vom verifica în cazul deosebit de important al complexului uman.

-[13] *Utraque autem islarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludil causas propinquas, dum effectus omnes in inferiori bus provenientes solis causis atlri-buit: in quo derogalur ordini universi, qui ordine el connexione causarum contexitur, dum prima cama ex eminentia bonitalis suae rebus aliis conferi non solum quod sint, sed eliam quod causae sini. Secunda opinio in idem quasi inconveniens redil: cum enim removens prohibens non sil nisi movensper accidens..., si inferiora agenţia nihil aliud Jaciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta quibus for-mae et habilus virlulum el scientiantm occuliabantw; sequitur quod omnia inferiora agenţia non agant nisi per accidens* „atît una, cît şi cealaltă părere este contrară raţiunii. Căci prima părere exclude cauzele apropiate, cîtă vreme atribuie toate efectele numai unor cauze inferioare: prin aceasta s-ar abate de la ordinea universală, care este asamblată din aranjarea şi conexiunea cauzelor cînd de fapt prima cauză din excelenţa bunătăţii Sale atribuie altor lucruri nu numai faptul că ele există, dar chiar şi că sînt cauze. A doua părere oarecum într-un mod diferit revine la acelaşi lucru atunci cînd. îndepârtînd şi neacceptînd decît ceea ce se mişcă prin accident... dacă agenţii inferiori nu tac nimic altceva decît să aducă la lumină ceea ce era ascuns, înlăturînd obstacolele prin care erau ascunse formele şi puterea spiritului şi a ştiinţelor, rezultă că toţi agenţii inferiori nu acţionează decît prin accident". *Qu. disp. de veritate,* qu.XI, art. 1, ad *Resp.*

OMUL

Pe treapta cea mai înaltă a lumii formelor, se află Inteligenţele separate de orice materie: îngerii; pe treapta cea mai de jos, se află formele total incluse în materie; între cele două, se găsesc sufletele umane, nici forme separate, nici fonne legate în existenţa lor de cea a vreunei materii. Să începem prin a le lămuri situaţia.
Noţiunea de suflet o depăşeşte cu mult pe cea de suflet uman. Luat în generalitatea lui, el se defineşte drept: actul prim al unui coip organizat şi capabil să exercite funcţiile vieţii[1]. Ca orice formă, un sutlet este, prin urmare, un act. Ca orice act, nu ne este cunoscut direct; este doar inferat şi afirmat printr-o judecată, plecînd de la efectele sale[2]. Dintre efectele sale care uimesc în primul rînd observatorul se

află prezenţa centrilor de mişcări spontane. Corpurile sînt de două feluri: unele sînt în mod natural inerte; altele, dimpotrivă, par să crească, să se schimbe şi, pentru cele mai desăvîrşite dintre ele, să se deplaseze în spaţiu, în virtutea unei spontaneităţi interne. Acestea din urmă sînt „fiinţele vii", denumire ce se întinde la vegetale, la animale şi la oameni. Deoarece exercită operaţii proprii, trebuie să existe un principiu de acţiune care să le fie propriu. Acest principiu se numeşte suflet.

Nu trebuie să ne reprezentăm o fiinţă vie ca pe o maşină, de la sine inertă, căreia sufletul i-ar fi forţa motrice. Este tocmai ceea ce a vrut Deseartes să substituie noţiunii aristotelice de fiinţă vie. Pentru Sfîntul Toma, ca şi pentru Aristotel, sufletul nu face doar să mişte un corp, ci în primul rînd face să existe aşa ceva. Un cadavru nu este un coip. Sufletul îl face să existe ca atare. El e cel care asamblează şi organizează

[1] *In // de Anima,* lect. *2:* ed. Pirotta. n. 233. p. 83. [:] *In II de Anima.* lect. 3: ed. Pirotta, n. 253, p. 91.

lenientele pe care le numim astăzi biochimice (elemente organice, sau chiar inorganice, dar niciodată *informe)* pentru a constitui corpul viu. Sufletul este *actul prim* tocmai în acest sens deplin, adică actul care îl face *esse,* iar fiinţa vie poate să-şi exercite toate actele secunde, funcţiile vitale care sînt operaţiile sale tocmai mulţumită acestui act prim.

Formă a unei materii organizate, sufletul este imaterial şi incorporai, [as]a cum este de altfel cea mai umilă dintre forme[3], dar există o mare diferenţă între condiţiile sufletelor de pe diversele trepte ale ierarhiei fiinţelor vii. Sufletul omenesc, de care este aici vorba, nu exercită numai operaţiile fiziologice ale oricărei fiinţe vii, ci exercită şi operaţii cognitive, în special, el cunoaşte existenţa şi proprietăţile corpurilor. Pentru a putea cunoaşte ceva, nu trebuie să fii tu însuţi acel ceva. întocmai, pentru a putea cunoaşte un anumit gen de fiinţe, trebuie să nu fii tu însuţi una dintre speciile de fiinţe conţinute în acest gen. De exemplu, cînd un bolnav are limba amară, el consideră amar tot ceea ce mănîncă; toate celelalte arome încetează să fie perceptibile pentm el. La fel, dacă sufletul uman ar fi un corp, el nu ar putea cunoaşte un asemenea corp. Cunoaşterea umană este, prin urmare, lucrarea unei forme care, aptă pentru intelecţia corpurilor, este mai presus de orice străină oricărei corporalităţi. Deoarece exercită operaţii la care corpul nu participă deloc, sufletul uman este o formă la care corpul nu participă deloc. Pentru a opera prin sine, trebuie să subziste prin sine, deoarece fiinţa este cauza operaţiei şi orice lucm acţionează în conformitate cu ceea ce este. Ceea ce subzistă prin sine este o substanţă. Sufletul uman este, prin urmare, o substanţă imaterială, ceea ce trebuia demonstrat[4].

A înţelege că sufletul uman este o substanţă imaterială înseamnă a observa în acelaşi timp că el este nemuritor. Propriu-zis, nemurirea sufletului nu trebuie demonstrată, cel puţin pentm cine cunoaşte natura acestuia. Atunci, un fel de evidenţă *per se nota* „cunoscută prin sine" urmează din definiţia sufletului raţional, aşa cum urmează din cea a întregului după care întregul este mai mare decît partea. Cu toate acestea, nu va fi inutil să arătăm chiar şi ceea ce nu are nevoie să fie demonstrat[3].

[3] *In II de Anima,* lect. 1; ed. Pirotta. nn. 217 234. pp. 83-84. — Cf. *Sum. theol.* 1. 75, 1. ad *Resp. Cont. Gem.* II, 65.

[4] Natura însăşi a acestei demonstraţii are drept consecinţă că. într-adevăr, concluzia priveşte doar sufletul uman, şi nu sufletul animalelor. Animalele simt. dar nu au intelect: or, senzaţia implică participarea corpului; neoperînd separat, sufletul senzitiv al animalului nu subzistă separat de corp; prin urmare, nu este o substanţă. Vezi *Suin iheol.* I. 74, 4. ad *Resp.* I, 75, 4. ad *Resp. Cont. Gent.* II. 82.

[5] Sfîntul Toma a susţinut întotdeauna, în conformitate cu Aristotel, că sufletul fiecărui om e o substanţă spirituală care, deşi unit cu un corp, este capabil să subziste tară el.

A fi nemuritor înseamnă a fi nestricător. Ceea ce e stricător nu se poate strica decît prin sine sau prin accident. Or, lucrurile îşi pierd existenţa în acelaşi fel cum o dobîndesc: prin sine, dacă, fiind substanţe, există prin sine; prin accident, dacă, fiind accidente, nu există decît prin accident Sufletul fiind o substanţă, subzistă prin sine; nu ar putea, prin urmare să se strice prin accident. Cu toate acestea, este ceea ce s-ar întîmpla dacă moartea corpului ar atrage moartea sufletului, aşa cum se întîmpla în cazul plantelor şi animalelor fără raţiune. Substanţă, sufletul raţional nu este afectat de stricarea corpului, care nu există decît prin suflet, pe cînd sufletul nu există prin corp. Dacă ar putea exista pentru suflet vreo cauză a stricării, ar trebui, prin urmare, să o căutăm în el însuşi.

Or, c imposibil să o găsim aici. Orice substanţă, care este o formă, e indestructibilă prin definiţie. într-adevăr, ceea ce aparţine unei fiinţe în virtutea definiţiei sale nu ar putea să-i fie luat. Or, la fel cum materia este potenţialitate prin definiţie, forma este act prin definiţie. Aşadar, la fel cum materia este o posibilitate de existenţă, forma este un act de a exista. O constatăm de altfel limpede în ce

priveşte corpurile, pentru că ele îşi dobîndesc fiinţa primindu-şi forma şi îşi pierd fiinţa îndată ce-şi pierd forma. Dar dacă putem concepe că un corp e separat de forma sa şi de actul de a exista pe care i-o conferă, nu concepem ca o formă subzistentă să poată fi separată de actul de a exista pe care i-o conferă. Aşadar, atîta vreme cît un suflet raţional rămîne el însuşi, el există. E ceea ce vrea să spună cînd se afirmă că e nemuritor[6].

Formă subzistentă, sufletul suferă cu toate acestea de aceeaşi imperfecţiune ca şi substanţa angelică. Prin definiţie, sufletul este formă în totalitatea fiinţei sale. Dacă s-ar pretinde că se descoperă aici vreo materie, aceasta nu ar fi sufletul, ci corpul pe care sufletul îl însufleţeşte[7]. Totuşi, ca şi îngerul, sufletul este compus din potentă şi act; de asemenea, în el existenţa e distinctă de esenţă. Spre deosebire de Dumnezeu, act pur, el nu posedă fiinţă decît atît cît comportă natura sa finită, în conformitate cu regula după care gradul de fiinţă al fiecărei creaturi se

Caietan a negat că Aristotel ar fi susţinut această doctrină. în legătură cu consecinţele conflictului, a se vedea E. GILSON, *Aulour de Pumponazzi. Problematique de l'immor-talite de l 'âme en Italie au debut du XVI[l]' siecle,* în *Arch. d 'hisl. doc/r, el litt. du Moyen Âge,* 28(1962), 163-279.

<" *Sum. iheol.* I, 75, 6, ad *Resp.* — Această justificare a nemuririi sufletului este transpunere a unei dovezi din *Phaidon,* văzută din perspectiva Sfintului Augustin, *De immortalitate animae.* XII, 19. *Pat. lai.,* voi. 32, col. 1031. — Despre dorinţa naturală a existenţei considerată ca semn al nemuririi, vezi *Sum. theol.* loc. cit., ad *Resp.* şi *Cont. Gem.* II, 55 şi 79. Cf. J. MARTIN. *Sainl Augustin,* Paris, 1923, pp. 160-161.

[7] Cf., dimpotrivă. Sfîntul BONAVENTURA, *Seni.* II, dis. 17, art. I, qu. II. ad *Concl.*

evaluează în funcţie de capacitatea esenţei pe care o posedă prin participare[8].

O determinare ulterioară va permite distingerea sufletelor de inteligenţele separate, pe care le ştim deja infinit depărtate de Dumnezeu. Sufletul omenesc nu este nici materie, nici corp, ci, privi natura esenţei sale, se poate uni cu un corp. Fără îndoială, se va obiecta că un corp unit cu un suflet nu aparţine de esenţa sufletului luată în ea însăşi, şi că, în consecinţă, sufletul uman, considerat strict în calitate de suflet, este o formă intelectuală pură de aceeaşi specie ca şi îngerul. Dar ar însemna în acest caz să nu discernem în mod clar noul grad de imperfecţiune ce se introduce aici în ierarhia fiinţelor create. Spunînd că sufletul uman „se poate uni în mod natural" cu un corp nu înseamnă pur şi simplu că, printr-o întîlnire fără temei în natura sa, el poate să se unească cu acesta în mod accidental; dimpotrivă, comuniunea cu corpul este esenţială pentru suflet. Nu ne mai aflăm aici în prezenţa unei inteligenţe pure, cum e substanţa angelică, ci a unui simplu intelect, adică a unui principiu de intelecţie care cere cu necesitate un corp pentru a-şi duce la bun sfîrşit lucrarea proprie; şi tocmai de aceea reprezintă sufletul uman, în raport cu îngerul, un grad inferior de intelectualitate[9]. Adevărul acestei concluzii se va arăta din plin cînd vom fi determinat modul după care sufletul se uneşte cu corpul pentru a constitui compusul uman. Ce este, prin urmare, corpul, şi ce gen de fiinţe sunt aceşti compuşi? Corpul nu trebuie înţeles ca rău în sine; maniheiştii nu s-au făcut vinovaţi doar de o erezie considerînd materia ca rea şi atribuindu-i un principiu creator distinct de Dumnezeu, ci au comis şi o eroare filozofică. Deoarece, dacă materia ar fi rea în sine, ea nu ar fi nimic; dar, dacă este ceva, înseamnă că, în chiar măsura în care este, ea nu e rea. Ca tot ce intră în domeniul creaturii, materia este, prin urmare, bună şi creată de Dumnezeu[10]. Mai mult decît atît, căci materia nu este doar bună în sine, ci e şi sursă de bine pentru formele care sînt unite cu aceasta. Ar însemna să ieşim complet din perspectiva tomistă dacă ne-am reprezenta universul material drept rezultatul unei decăderi, iar unirea sufletului cu trupul drept consecinţa unei căderi. într-un univers creat din pură bunătate, toate părţile sînt tot atîtea oglindiri ale perfecţiunii nesfirşite a lui Dumnezeu. Doctrina lui Origene, conform căreia Dumnezeu nu ar fi creat corpurile decît pentru a întemniţa în acestea sufletele păcătoase, repugnă profund

[s] *Sum theol.* I, 75, 5, ad 4[m]. *De spirit, creat.,* qu.un., art. 1, ad *Resp. De anima,* qu.un., art. 6, *ad Resp.*

[11] *Sum theol.* I, 75, 7, ad 3[m].

[10] *De potentia* III, 5. *Sum. theol.* I, 65, 1. *Cont. Gent.* II, 6 şi 15.

gîndirii Sfintului Toma. Corpul nu este închisoarea sufletului, ci un sluj-tor şi un instrument în serviciul lui; unirea sufletului cu corpul nu est o pedeapsă a sufletului, ci o legătură binefăcătoare, mulţumită căreia sufletul uman îşi va atinge completa desăvîrşire.

Nu avem de-a face aici cu o teorie imaginată dinadins pentru cazul particular al sufletului; ea potriveşte, dimpotrivă, cazul sufletului în funcţie de un principiu metafizic de însemnătate universală:

mai puţin perfectul se rînduieşte faţă de ceea ce are mai multă perfecţiune, ca fată de scopul său; el este, prin urmare, pentru acesta, şi nu împotriva acestuia, într-un individ, fiecare organ există în vederea funcţiei sale, asa cum e ochiul pentru a îngădui vederea; fiecare organ inferior există în vederea unui organ şi a unei funcţii superioare, aşa cum este simţul pentru intelect şi plămînul pentru inimă; ansamblul acestor organe, la rîndul lui, nu există decît în vederea perfecţiunii întregului, ca materia în vederea formei sau corpul pentru suflet, căci părţile sînt ca şi materia întregului. Or, exact la fel stau lucrurile dacă vom considera dispunerea fiinţelor individuale în interioml acestui întreg. Fiecare creatură există pentru actul său şi pentru propria-i desăvîrşire; creaturile cele mai puţin nobile există în vederea celor mai nobile; indivizii există în vederea perfecţiunii universului, iar universul însuşi există în vederea lui Dumnezeu. Raţiunea de a fi a unei substanţe determinate sau a unui mod de existenţă determinat nu se află nicicînd într-un rău, ci într-un bine; ne rămîne să cercetăm ce fel de bine poate aduce corpul omenesc sufletului raţional care îl însufleţeşte".

De vreme ce cauzele finale rezidă în esenţă şi, în consecinţă, în formă, raţiunea de a fi a corpului trebuie căutată în sufletul însuşi. Dacă sufletul ar fi o inteligenţă de acelaşi grad de perfecţiune ca şi îngerul, el ar fi o formă pură, subzistînd şi operînd fără ajutorul vreunui instrument exterior, satisfăcîndu-şi pe de-a-ntregul propria definiţie, eoncentrînd, în

[11] *Sum theol.* I. 47, 2, ad *Resp.* I, 65, 2, ad *Resp.* Sîntem aici foarte aproape de fundamentul ultim al individuaţiei. Fără să le discutăm în ele însele, să observăm că numeroasele critici adresate Sfintului Toma în legătură cu imposibilitatea salvării personalităţii în sistemul său, în care individuaţia se face prin materie, nu recunosc un principiu tomist fundamental: materia face posibilă multiplicitatea anumitor forme, dar ca nu se află acolo decît în vederea acestor forme. Ne reprezentăm în mod naiv un suflet separat, apoi un corp separat, şi sîntem revoltaţi că o substanţă atît de nobilă cum este sufletul poate să fie individualizată printr-o farîmă de materie. De fapt, corpul nu există decît prin suflet, şi ambele nu există decît prin unitatea actului existenţial care le produce, le traversează şi le conţine. A se vedea textul fundamental *Qu. disp. de Anima* I, ad *Resp.,* şi remarca: *Unumquodque secundam idem hahel esse el individuationem* „potrivit aceluiaşi principiu, fiecare posedă existenţă şi individuaţie", ibid., ad 2[m]. Substanţa este individuală prin ea însăşi, deoarece, pentru ea, este acelaşi lucru să fie ea însăşi şi să existe.

într-o unică individualitate perfecţiunea totală a unei esenţe. Am t "a chiar spune că flecare înger defineşte el însuşi într-un fel complet P | dintre gradele de participare posibile la perfecţiunea lui Dumnezeu. rYmpotrivâ, sufletul uman, situat mai jos pe scara fiinţelor, aparţine deja *A.* acest ordin de forme care nu posedă destulă perfecţiune pentru a bzista în stare separată; în timp ce fiecare inteligenţă angelică de un n-ad definit subzistă separat, nu există şi nu poate exista nicăieri o unică formă care corespunde gradului de desăvîrşire al sufletului uman şi care îl realizează plenar. Or, e un principiu că orice unitate inaccesibilă este imitată printr-o multiplicitate. Sufletele omeneşti individuale, a căror succesiune reînnoită fără încetare asigură perpetuitatea speciei, permit ca gradul de perfecţiune ce corespunde omului să fie continuu reprezentat în univers. Dar, deşi reprezentarea umană a desăvîrşirii dumnezeieşti pe care o cere ordinul creaţiei ar fi prin acest fapt salvgardată, fiecare suflet, luat în mod individual, nu este totuşi decît realizarea incompletă a unui tip ideal. în măsura în care îşi satisface propria definiţie, este. prin urmare, în act şi se mulţumeşte să fie ceea ce trebuie să fie; dar, în măsura în care nu o satisface decît imperfect, el este în potentă, adică nu este tot ceea ce ar putea fi; ci este chiar în stare de privaţie, deoarece simte că ar trebui să fie ceea ce nu este. Un suflet omenesc, sau o formă corporală oarecare, este, prin urmare, o anumită perfecţiune incompletă, dar aptă să se completeze şi care resimte nevoia sau încearcă dorinţa să o facă. lată de ce forma, realizată prin privaţia a ceea ce-i lipseşte, este principiul de operare al lucrurilor naturale; fiecare act de a exista, în măsura în care este, vrea să fie; nu acţionează decît pentru a se menţine în existenţă şi pentru a se afirma în mod complet. Or, inteligenţa omului este raza cea mai atenuată care există în ordinul cunoaşterii. Lumina sa c atît de slabă, îneît nu i se înfăţişează nici un inteligibil; lăsată în seama ei sau plasată înaintea unui inteligibil pur, precum cel pe care îl înţeleg cu uşurinţă îngerii, ar rămîne goală sau nu ar discerne nimic. Această formă incompletă este total incapabilă să se completeze de la sine; ea este în potentă cu întreaga desăvîrşire care-i lipseşte, dar, neavînd nimic din care poate s-o obţină, operaţia care ar completa-o îi rămîne imposibilă, lat-o, aşadar, condamnată la sterilitate şi la inacţiune, doar dacă nu-şi creează un instrument, Şi acesta incomplet fără ea, pe care îl va organiza, îl va însufleţi din interior şi care îi va îngădui să intre în raport cu un inteligibil pe care să-1 poată asimila. Ca să devină conştientă de ceea ce îi lipseşte şi, stimulată de sentimentul privaţiei sale, să pornească în căutarea inteligibilului mclus în sensibil, este necesar ca inteligenţa umană să fie un suflet şi [s]ă beneficieze de avantajele pe care 1 le va aduce unirea cu corpul; să vedem cum se poate

realiza această unire.
285
TOMISMUL
Trebuie să formulăm mai întîi o condiţie pe care va trebui să o sati facă orice soluţie a acestei probleme. Actul propriu al unui suflet im ligent fiind cunoaşterea intelectuală, trebuie să descoperim un mod d unire între suflet şi corp care să ne permită să-i atribuim cunoaştere intelectuală, nu sufletului ca atare, ci omului ca întreg. Legitimitate acestei cerinţe este neîndoielnică. Fiecare fiinţă umană constată prin experienţă intimă că ea însăşi, şi nu o parte a sa, e cea care cunoaşte Nu avem, aşadar, de ales decît între două ipoteze. Sau omul nu este nimic altceva decît sufletul său intelectiv, în care caz este evident că într-adevăr cunoaşterea intelectuală îi aparţine omului ca întreg; sau sufletul nu este decît o parte a omului şi trebuie să-i atribuim o unire cu corpul suficient de strînsă pentru ca acţiunea sufletului să poată fi atribuită omului[12]. Or, este imposibil să susţinem că sufletul, singur, ar fi omul însuşi, într-adevăr, putem să definim un lucru: ceea ce face operaţiile proprii ale omului. Or, omul nu înfăptuieşte numai lucrări intelectuale, ci şi operaţii senzoriale, iar acestea din urmă în mod evident nu pot să se efectueze fără a se produce modificări într-un organ corporal. Vederea, de exemplu, presupune o modificare a pupilei de către specia colorată, şi la fel se întîmplă pentru celelalte simţuri[13]. Aşadar, dacă a simţi este o operaţie autentică a omului, deşi nu este specifică doar lui, este evident că omul nu este doar sufletul său, ci un anumit compus de suflet şi de corp[14]. Care e natura unirii lor?
Să eliminăm ipoteza care ar face din suflet şi din corp o fiinţă mixtă, ale cărei calităţi ar participa în aceeaşi măsură la substanţa spirituală şi la substanţa corporală care le constituie. într-un amestec adevărat, componentele nu mai subzistă decît virtual, cînd amestecul este isprăvit, căci, dacă ar subzista în mod actual, nu ar mai fi un compus, ci o simplă îmbinare. Aşadar, nu regăsim în amestec nici unul dintre elementele care îl compun. Or, nefiind compuse din materie şi formă, substanţele intelectuale sînt simple şi, în consecinţă, nestricătoare'[5]; ele nu ar putea, aşadar, să constituie împreună cu corpul un amestec în care natura lor proprie ar înceta să existe[16].
Opusă acestei doctrine, care confundă sufletul cu corpul pînă la a-i anula esenţa, este cea care le distinge atît de radical, îneît nu lasă să mai subziste între ele decît un contact exterior şi un simplu raport

[12] *Sum iheol.* I, 76, I. ad *Resp.*
[13] *Sum iheol.* I, 75, 3. ad *Resp.*
[14] *Sum iheol.* I. 75, 4, ad *Resp.*
[13] *Cont. Genl.* II, 55, ad *Omnis enim.* [16] *Cont. Cent.* II, 56, ad *Quae miscenlur.*

286
Omul

ntiguitatc. Aceasta e poziţia lui Platon, care vrea ca intelectul să f unit cu corpul decît în calitate de motor. Dar acest mod de unire °U suficient pentru ca acţiunea intelectului să poată fi atribuită între- " i ■ ne care-1 constituie intelectul şi corpul. Acţiunea motorului nu este gl huită lucrului mişcat decît în calitate de instrument, aşacum atribuim âstrăului acţiunea dulgherului. Dacă, aşadar, cunoaşterea intelectuală noate fi atribuită lui Socrate însuşi decît pentru că este acţiunea inte- 1 ctului care-i mişcă corpul, nu i-o atribuim lui Socrate decît în calitate . jnstrument. Or, Socrate ar fi atunci un instrument corporal, pentru ă este compus din suflet şi din corp; şi, cum cunoaşterea intelectuală nu cere nici un instrument corporal, este legitim să conchidem că a admite sufletul ca simplu motor al corpului nu ne-ar permite să atribuim activitate intelectuală omului ca întreg.
în plus, acţiunea unei părţi poate să fie uneori atribuită întregului, aşa cum atribuim omului acţiunea ochiului care vede; dar nu atribuim niciodată — decît prin accident — acţiunea unei părţi unei alte părţi. într-adevăr, nu spunem că mîna vede pentru că ochiul vede. Aşadar, dacă Socrate şi intelectul lui sînt cele două părţi ale aceluiaşi întreg, unite aşa cum lucrul mişcat este unit cu motorul său, acţiunea intelectului său nu-i poate fi atribuită propriu-zis lui Socrate ca întreg. Dacă, pe de altă parte, Socrate însuşi este un întreg, alcătuit din unirea intelectului său cu tot restul a ceea ce-1 alcătuieşte pe Socrate, fără ca intelectul să-i fie unit cu corpul altfel decît ca motor, Socrate nu ar fi decît o unitate şi o fiinţă accidentale, ceea ce nu putem afirma în mod legitim despre

compusul uman[17].
In realitate, ne găsim aici în prezenţa unei erori deja respinse. Platon nu vrea să unească sufletul cu corpul decît cu titlu de motor, pentru că nu situează esenţa omului în compusul dintre suflet şi corp, ci numai în suflet, folosindu-se de corp ca de un instrument. Iată de ce afirmă că sufletul este în corp aşa cum este pilotul în vasul său. Din punct de vedere platonician, a spune că omul este compus dintr-un suflet şi dintr-un corp ar însemna să-1 considerăm pe Petre ca pe un compus format din omenitatea sa şi din veşmîntul său, în timp ce, dimpotrivă, Petre este un om care se foloseşte de veşmîntul său, aşa cum omul este un suflet ce se foloseşte de corpul său. Dar o asemenea teorie este în mod evident ^acceptabilă. Animalul şi omul însuşi sînt într-adevăr fiinţe naturale, adică compuşi fizici, din materie şi din formă. Nu ar fi aşa în ipoteza in care corpul şi părţile sale nu ar aparţine esenţei omului şi animalului,

[17] *Sum. iheol.* I. 75, 4, ad *Resp.* Cf. I, 76. 1 ad *Resp. Corn. Genl.* II, 56. ad *Quae "utern uniuntur.*

deoarece sufletul luat în el însuşi nu este ceva sensibil ori material I> ,-ne reamintim, în plus. că în afara operaţiilor la care corpul nu pârtiei -deloc, cum este intelecţia pură, sufletul exercită un mare număr de oper ţii care sînt comune cu corpul, aşa cum sînt senzaţiile şi pasiunile, vn fi puşi în situaţia să susţinem că omul nu este doar un suflet ce se folr, seşte de corpul său aşa cum motorul se foloseşte de cel pe care-1 mişcă ci e întregul autentic pe care-1 constituie unitatea sufletului şi a corpului'*' Rămîne, aşadar, ca singurul mod posibil de unire între suflet şi corn cel pe care îl propune Aristotcl, cînd face din principiul intelectiv forma corpului. Dacă această ipoteză ar putea fi verificată, intelecţia ar fi în mod legitim atribuibilă omului, unitate substanţială a corpului si a sufletului. Nu ne putem îndoi că aşa e realmente. într-adevăr, o fiinţă trece din potentă în act prin propria formă şi prin actul acelei fiinţe. Dar corpul viu nu este astfel decît în potentă atîta vreme cît sufletul nu a venit să-1 informeze. Corpul uman merită cu adevărat acest nume numai în timp ce sufletul său îi dă viaţă, îl însufleţeşte; ochiul ori braţul unui cadavru nu sînt un ochi sau un braţ mai adevărate decît dacă ar fi pictate pe o pînză sau sculptate în piatră[19]. Iar dacă sufletul raţional este într-adevăr ceea ce plasează corpul în specia corpurilor umane, el e cel care îi conferă în act fiinţa pe care o posedă; el este, aşadar, cu adevărat forma corpului, aşa cum am presupus[20]. Şi aceeaşi concluzie se poate deduce, dar nu din considerarea corpului uman pe care îl însufleţeşte sufletul şi îi dă viaţă, ci şi din definiţia speciei umane luate în ea însăşi. Natura unei fiinţe se cunoaşte după lucrarea sa. Or, lucrarea proprie a omului, luat ca om, nu este alta decît cunoaşterea intelectuală; prin ea omul întrece în demnitate toate celelalte animale, şi tocmai de aceea îl vedem pe Aristo-tel că situează în această lucrare caracteristică a fiinţei umane suprema fericire[21]. Aşadar, principiul lucrării intelectuale e cel care situează neces-sarmente omul în specia în care se găseşte; dar specia unei fiinţe întotdeauna determinate prin forma sa proprie; aşadar, este adevărat că principiul intelectiv, adică sufletul uman, este forma proprie a omului[22]-Unu se resemnează anevoie cu această concluzie. Le pare dificil să admită că o formă intelectuală eminentă în demnitate, cum e sufletul uman. se găseşte unită nemijlocit cu materia unui corp. Pentru a atenua ceea ce are şocant această disproporţie, se introduce între forma sub-

[ls] *Cont. Gem.* II. 57, ad *Animal el homo. De anima,* qu. I, art. 1, ad *Resp.*

[19] *De anima.* ibid.

[20] *Cont. Cent.* II, 57, ad *Illud quo aliquid*

[21] *Etica Xicomahica.* X. 7. 1177 a. 12.

[22] *In II De anima.* lect. 4, cd. Pirotta. 271-278, pp. 97-98. *Suin. iheol.* I, 76, 1, ad *Resp. De spirit, creat.,* qu.un.. art. 2. ad *Resp.*

tială cea mai înaltă a fiinţei umane, adică principiul intelectual însuşi, [Sta] atena primă pe care o informează, o mulţime de forme intermediare, r- upusă formei prime, materia devine atunci subiectul proxim al for-■ ^ua, şi aşa mai departe pînă la ultima. în această ipoteză, subiectul [x]im al sufletului

raţional nu ar fi materia corporală pură şi simplă, [P]j corpul informat deja prin sufletul senzorial[23]. Această opinie se explică uşor din punctul de vedere propriu al f lozofilor platonicieni. Ei pleacă într-adevăr de la principiul că există ierarhie de genuri şi de specii, şi că în sînul acestei ierarhii treptele superioare sînt întotdeauna inteligibile în ele însele şi independent de treptele inferioare: astfel, omul în general este inteligibil prin sine şi, făcînd abstracţie de cutare sau cutare om particular, animalul este inteligibil independent de om, şi aşa mai departe. în plus, aceşti filozofi raţionează în plus ca şi cum ar exista întotdeauna în realitate o fiinţă distinctă şi separată corespunzătoare fiecărei reprezentări abstracte pe care o poate forma intelectul nostru. Astfel, consţatînd că este posibil să considerăm matematicile făcînd abstracţie de sensibil, platonicienii au afirmat existenţa obiectelor matematice subzistînd în afara lucrurilor sensibile; la fel, ei admit omul în sine deasupra fiinţelor umane particulare şi ridieîndu-se astfel pînă la fiinţă, la Unu şi la Bine, pe care ei l-au situat pe treapta cea mai înaltă a lucrurilor.

Considerînd în acest fel universaliile ca forme separate la care participă fiinţele sensibile, sîntem în situaţia să spunem că Socrate este animal în măsura în care participă la ideea de animal, om în măsura în care participă la ideea de om, ceea ce înseamnă să admitem în el o mulţime de forme ierarhizate. Dacă, dimpotrivă, considerăm lucrurile din punctul de vedere al realităţii sensibile, care este cel al lui Aristotel şi al adevăratei filozofii, vom constata că nu poate fi astfel. Printre toate predicatele ce pot fi atribuite lucrurilor, există unul care le convine într-un fel, cu totul intim şi nemijlocit, adică fiinţa însăşi, şi, pentru că forma conferă materiei fiinţa sa actuală, este nevoie ca forma de la care materia îşi are fiinţa să-i aparţină nemijlocit şi înainte de orice alt lucru. Or, ceea ce conferă fiinţă substanţială materiei nu este altceva decît forma substanţială, într-adevăr, formele accidentale conferă celor pe care le îmbracă o fiinţă determinată, dar relativ şi accidental; ele fac din ea o fiinţă

Cf., despre această chestiune, M. de WULF, *Le trăite des formes de Gilles de* [fl!"IB] *(Les philosophes belges),* Louvain, 1901. (Atîta cît ne permite să apreciem starea actuală a textelor, îi putem atribui această concepţie lui ALEXANDER DIN HALES, *umma,* p. II. qu.63,[m]. 4). Discuţia este posibilă în ce-1 priveşte pe Sfintul Bonaventura. ■ Ed. LUTZ. *Die Psychologie Bonavenluras nach den Quellen dargesiellt,* Miinster, [l9]9, pp. 53 61.

albă sau colorată, dar nu ele sînt cele care fac o fiinţă. O formă ce nu conferă materiei fiinţă substanţială, ci se adaugă pur şi simplu unei materii deja existente în virtutea unei forme precedente nu ar putea fi considerată drept formă substanţială. Adică, prin definiţie, este imposibil să inserezi între forma substanţială şi materia sa o pluralitate de forme substanţiale intermediare[24].

Dacă este aşa, nu putem admite în fiecare individ decît o singură formă substanţială. Faţă de această unică formă care este forma umană, omul trebuie nu numai să fie om, ci să fie şi animal, viu. corp, substanţă şi fiinţă. Şi iată cum putem să explicăm acest lucru. Orice fiinţă ce acţionează îşi imprimă propria asemănare în materia asupra căreia acţionează. Această asemănare este ceea ce se numeşte o formă. Putem remarca că, pe de altă parte, cu cît este mai ridicată în demnitate o virtute activă şi operativă, cu atît este mai considerabil numărul celorlalte virtuţi pe care le sintetizează. în fine, să adăugăm că ea nu le conţine cu titlu de părţi distincte care ar constitui-o ea însăşi în excelenţa ci proprie, ci le include în unitatea propriei sale perfecţiuni. Or, cînd o fiinţă acţionează, forma pe care o induce în materie este cu atît mai desăvîrşită cu cît este mai desăvîrşită ea însăşi, iar, pentru că forma seamănă cu ceea ce o produce, o formă mai desăvîrşită trebuie să poată efectua printr-o singură operaţie tot ceea ce forme inferioare în demnitate efectuează prin operaţii diverse, şi chiar mai mult decît atît. De exemplu, dacă forma corpului neînsufleţit poate să confere materiei faptul de a fi şi faptul de a fi în corp, forma plantei va putea să i-o confere de asemenea, şi îi va dărui în plus viaţă. Dacă în acest moment survine sufletul raţional, va fi suficient prin el însuşi să confere materiei fiinţă, natură corporală, viaţă şi îi va da în plus şi raţiune. Iată de ce, în om ca şi în celelalte animale apariţia unei forme mai desăvîrşitc atrage stricarea formei precedente, astfel îneît, cu toate acestea, a doua formă posedă tot ceea ce poseda prima[25].

Regăsim în această teză o observaţie făcută deja şi pe care, de altfel, simpla observare a lumii va ajunge să o facă evidentă: formele lucrurilor naturale nu se deosebesc unele de altele decît aşa cum desăvîrşitul se deosebeşte de ceea ce este mai desăvîrşit. Speciile şi formele care le determină se disting în funcţie de treptele de a exista mai mult sau mai puţin ridicate de care depind. Cu speciile, lucrurile stau la fel ca şi cu numerele; a le adăuga sau a le scădea o unitate înseamnă a le schimba specia. Mai mult, putem spune împreună cu Aristotel că vegetativul este

[24] *De anima,* qu.I, art. 9. ad *Resp. Cont. Gent.* II. 58. ad *Quae attribuuntur. Sum theol.* I, 76, 4, ad *Resp.*

[2]- *Sum. theol.* I. 118, 2. ad 2[m].

în senzitiv şi că senzitivul este în intelect aşa cum triunghiul este în patrulater, iar patrulaterul în pentagon. Pentagonul conţine într-adevăr în mod virtual patrulaterul, deoarece are tot ceea ce posedă patrulaterul şi chiar mai mult; dar nu îl are aşa cum s-ar putea discerne separat în el ceea ce aparţine patrulaterului de ceea ce aparţine pentagonului. în fine, la fel, sufletul intelectiv conţine în mod virtual sufletul senzitiv, pentru că acesta are tot ceea ce posedă sufletul senzitiv, şi chiar mai mult; dar nu îl are aşa cum ar fi posibil să discernem în el două suflete diferite[26]. Astfel, o singură şi unică formă substanţială, care este intelectul uman, e suficientă pentru a constitui omul în fiinţa sa proprie, conferindu-i în aceeaşi măsură fiinţa, corpul, viaţa, simţurile şi intelecţia[27].

Consecinţele nemijlocite ale acestei concluzii sînt de cea mai mare importanţă, şi trebuie să le semnalăm încă de pe acum. Mai întîi, observăm de ce cuvîntul *om* nu poate semnifica propriu-zis nici corpul uman, nici sufletul omenesc, ci compusul din suflet şi corp, luat în totalitatea lui. Dacă sufletul este forma corpului, sufletul constituie cu corpul un compus fizic de aceeaşi natură ca ceilalţi compuşi din materie şi din formă. Or, într-un asemenea caz, nu forma singură constituie specia, ci forma şi materia cu care este unită[28]; avem, aşadar, temeiuri să considerăm compusul uman drept o singură fiinţă şi sâ-i atribuim în mod legitim cunoaşterea intelectuală. Nu corpul, singur, nici măcar sufletul singur, ci omul este cel care cunoaşte. De altfel, nu numai că unirea sufletului şi a corpului este atît de strînsă, încît sufletul com-penetrează sau învăluie corpul astfel încît să fie în întregime prezent în fiecare dintre părţile sale[29], ceea ce se înţelege de la sine dacă el este cu adevărat forma acestuia, dar trebuie spus, mai mult decît atît, că unirea sufletului şi a corpului este o unire substanţială, nu o simplă unire accidentală. Precizînd sensul acestei aserţiuni, vom reuşi să determinăm situarea precisă a sufletului uman în ierarhia fiinţelor create.

O numim compunere accidentală pe cea care uneşte accidentul cu subiectul care îl suportă; o numim compunere substanţială pe cea care rezultă din unirea unei materii cu forma care o învesteşte[30]. Iar modul de unire care se stabileşte între fiinţele considerate diferă după cum este vorba de o compunere sau de alta. Unirea accidentală reuşeşte să grefeze

[2b] *De spirit, creat.,* qu.un., art. 3, ad *Resp.*
[2]~ *Qu. disp. de Anima,* qu.un., art. 9. ad *Resp.*
-* *Sum. theol.* I, 75, 4. ad *Resp.*
[29] *Suin. theol.* I, 76, 8, ad *Resp. Cont. Gent.* II, 72. *De spirit, creat.,* qu.un., art. 4, ad *Resp. De anima,* qu.un., art. 10. ad *Resp.*
[3(1] *Sum. theol.* I, 3. 7, ad *Resp.* I, 76, 4, *Sed contra,* şi I. 85, 5, ad 3™. *Cont. Gent.* II, 54, ad *Tertia,* şi *Quodlib.* VII, 3, 7, ad I[m].

o esenţă asupra alteia, care ar putea subzista fără ea. Unirea substanţială dimpotrivă, compune din două entităţi incapabile să subziste una fără alta o singură substanţă completă. Materia şi forma, realităţi, fiecare, incomplete dacă le considerăm în ele înseşi, compun o singură substanţă completă prin unirea lor.

Exact acesta e raportul sufletului intelectiv al omului cu corpul pe care îl însufleţeşte. Sfîntul Toma exprimă acest raport, spunînd că sufletul uman este o parte a omului, cealaltă parte fiind corpul[31]. E ceea ce putem formula altfel, spunînd că, după Sfîntul Toma, sufletul şi corpul uman sînt două substanţe incomplete, a căror unire formează substanţa completă care este omul.

Această a doua formulă nu este cea mai bună. Ea ne măguleşte excesiv înclinarea naturală spre tomismul simplificat pe care-1 cunoaştem: un lucru pentru fiecare concept, un concept pentru fiecare lucru. Dacă în aceasta ar consta regula, am fi aici în prezenţa unei excepţii. Dar aceasta nu e nici măcar o regulă. Realitatea substanţială de care e vorba e chiar omul, luat în unitatea sa. Ar fi contradictoriu să ne imaginăm această fiinţă ca una, şi, cu toate acestea, compusă din alte două fiinţe, sufletul său şi corpul său. Să ne amintim mai întîi, deoarece nu am putea să insistăm prea mult, că funcţiile constitutive ale sufletului şi corpului în compusul uman sînt foarte inegale. Dacă se are în vedere problema din punctul de vedere fundamental al actului de a fi, acel *esse* al sufletului nu depinde în nici un fel de cel al corpului.Tocmai inversul e adevărat. Formă substanţială, sufletul posedă în el însuşi întregul său act de a exista, iar acest act de a exista îşi este în aşa măsură de suficient, încît ajunge chiar şi pentru corpul al cărui act este. Nu există, aşadar, decît un singur act de a exista pentru suflet şi pentru corp, iar acest act de a exista al compusului îl furnizează sufletul[32].

Astfel, unitatea omului nu este cea a vreunei ajustări care ar face solidare părţile din care se compune, ci este cea a însuşi actului său de a exista.

[31] *Sum. theoi.* I. 75. 2. ad l[ra].

[3:] Acest fapt este atît de adevărat, îneît dificultatea reală, pentru Sfîntul Toma, este de a evita ca unirea sufletului cu corpul să nu devină accidentală, aşa cum se întîmplă în doctrina lui Platon: *Licet anima habeat esse completam, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatw: turn quia illud idem esse, quod est animae. communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; turn etiam quia, etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei* „chiar dacă sufletul are o existenţă completă, din aceasta totuşi nu rezultă că trupul este unit cu el în mod accidental; întnicît aceeaşi existenţă care este a sufletului este împărtăşită corpului, pentru care să fie o singură existenţă a întregului compus: in acest caz, deşi ar putea să subziste prin sine, nu ar avea totuşi un aspect complet, ci corpul i se ataşează pentru complinirea speciei". *De anima,* qu.un., art. 1. ad l[m].

De ce mai vorbim totuşi despre suflet ca despre o parte? Deoarece, într-adevăr, el este o parte. Am spus de mai multe ori că speciile se deosebesc, ca şi numerele. în mod precis, specia „suflet" nu există singură. Nu există vreo fiinţă reală care să fie un „suflet omenesc" şi care să nu fie sau să nu fi fost vreodată alta decît acesta. Linia ierarhică a substanţelor reale este: înger, om, animal, plantă, mineral. Sufletul omenesc nu figurează în această ordine, deoarece nu constituie prin sine însuşi un grad de fiinţă distinct în mod specific de celelalte. Pentru a-1 găsi, trebuie să-1 cercetăm acolo unde este: în om, unde îşi dăruieşte acest corp, fără de care sufletul nu poate cunoaşte, dar pe care îl face să existe. Este necesar ca sufletul uman să aibă un corp pentru a se putea realiza lucrarea determinată care este cunoaşterea umană[33]. Or, pentru a constitui o specie completă, trebuie să aibă cu ce să-şi realizeze lucrarea ce îl caracterizează. Lucrarea caracteristică a speciei umane este cunoaşterea raţională, iar ceea ce-i lipseşte sufletului raţional pentru a o exercita nu este inteligenţa, ci senzaţia. Cum senzaţia cere un corp, este necesar ca sufletul să se asocieze cu un corp, pentru a constitui prin unirea sa cu el treapta specifică a fiinţei care este omul şi a-i exercita operaţiile.

Singura realitate concretă şi completă ce îndeplineşte toate aceste condiţii este, prin urmare, compusul uman. Conceptele de suflet şi de corp desemnează desigur realităţi, şi chiar substanţe, dar nu subiecte reale din care fiecare ar poseda el singur din ce să subziste fără celălalt. Un deget, un braţ, un picior sînt substanţe, dar nu există totuşi decît ca părţi ale întregului care este corpul uman; la fel, aici, sufletul este substanţă, corpul este substanţă, dar nici o substanţă nu este un subiect distinct ori o persoană distinctă[34]; prin urmare, nu trebuie să imaginăm conceptele de suflet omenesc şi de corp uman ca semnifieînd existenţe distincte în realitate.

Nu este întotdeauna uşor să foloseşti corect aceste concepte, dar Sfîntul Toma nu uită cel puţin să ne reamintească sensul acestora. De exemplu, cu titlu de intelect este sufletul uman o substanţă imaterială. Cu toate acestea, reamintindu-ne că tocmai operaţia intelectuală e cea care cere colaborarea cu corpul omenesc, pentru că presupune senzaţia, Sfîntul Toma nu ezită să spună că intelectul este forma corpului uman; *neces-■?e est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis princi-piuni, sit humani corporis forma* „Trebuie spus că intelectul, care este Principiul operaţiei intelectuale, este o formă în raport cu corpul uman"[35].

" *De anima,* qu.un., art. 1. ad *Resp.* sfîrşitul răspunsului. [34] *Sum. theoi* I. 75, 4. ad 2[m]. [3]" *Sum. theoi* 1. 76, 1. ad *Resp.*

Nimic mai exact, cu condiţia ca, spunînd acest lucru, să ne reaminf în ce calitate este intelectul forma corpului. Este prin actul unic de exista, a cărei eficacitate stabileşte fiinţa umană concretă, corn • suflet, ca o realitate individuală în afara gîndirii. Iată de ce, deşi sufle tul omenesc nu este omul, noţiunea sa nu are sens decît în raport cu ce a omului, pe care o conotează, ca să spunem aşa, aşa cum conceptul une' cauze cheamă conceptul efectului. Cînd merge în acest sens cît de departe posibil, Sfîntul Toma nu se opreşte la conceptul de suflet, ci îl extinde pînă la afirmarea lui *esse.* A admite un *esse* uman înseamnă a admite în acelaşi timp un suflet omenesc, cu corpul, a cărui formă este; pe scurt înseamnă a admite un individ concret şi care există realmente. Devine atunci adevărat să spunem că orice subiect posedă individuaţie în acelaşi fel în care posedă existenţă[36]. E de altfel tocmai motivul pentru care individuaţia sufletului supravieţuieşte morţii corpului la fel de sigur ca şi sufletul însuşi. Cînd corpul moare, e din cauză că sufletul încetează să-1 facă să existe; de ce să înceteze el din această cauză să existe? Nu corpul său e cel care-i dă fiinţa, ci sufletul i-o conferă; sufletul nu-şi primeşte fiinţa decît de la Dumnezeu. Dar dacă îşi păstrează fiinţa, cum îşi pierde individuaţia? *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem* „potrivit aceluiaşi principiu, fiecare

posedă existenţă şi individuaţie". Aşadar, la fel cum sufletul trebuie să existe în corpul său datorită eficacităţii divine, şi nu datorită corpului său, tot la fel, el trebuie să existe fără corpul său tot datorită acestei eficacităţi divine. Fără îndoială, adaugă Sfîntul Toma într-o remarcă semnificativă, individuaţia sufletului are un anumit raport cu corpul său, dar nemurirea sufletului este cea a lui *esse* care-i e propriu; supravieţuirea lui *esse* al său o atrage, aşadar, pe cea a individuaţiei sale[37].

Astfel conceput, sufletul uman ocupă un loc important în ierarhia fiinţelor create. Pe de o parte, el este treapta cea mai de jos a ordinului intelectelor, adică cea mai îndepărtată dintre toate faţă de intelectul divin: *Humanus intellectus est infimus in ordine intellectuum et maxime re-*

[ib] *Esse* nu este cauză eficientă, ci cauză în ordinea formei, căreia îi este actul.

[17] *Unumquodque secundum idem habet esse el individualionem... Şicul igitur esse animae est a Dea şicul a principia activa, et in carpore şicul in materia, nec tamen esse animae perii pereunte carpore, ita el individualio animae, elsi aliquam relalionem habeal ad corpus, nan tamen perii corpore pereunle* „potrivit aceluiaşi principiu, fiecare posedă existenţă şi individuaţie... aşadar, după cum existenţa sufletului provine de la Dumnezeu, ca de la un principiu activ, la fel şi în corp ca şi în materie, şi totuşi existenţa sufletului nu piere aflîndu-se într-un corp muritor, tot astfel şi individuaţia sufletului, deşi are o anumită relaţie cu trupul, nu piere aflîndu-se într-un corp muritor". *De anima,* qu.un.. art. 1, ad 2[m].

tits a perfectione divini intellectus „intelectul uman se află pe treapta mai de jos în seria intelectelor şi cel mai departe de perfecţiunea • telectului divin"[38]; pe de altă parte, dacă e important să subliniem ăsat strinsa dependenţă în care se găseşte sufletul uman faţă de materie, ste important în aceeaşi măsură să nu îl angajăm atît *&c* profund îneît ă-si piardă adevărata natură. Sufletul nu este o inteligenţă; el rămîne [cu] toate acestea un principiu de intelecţie. Ultimul în ordinul intelectelor, el este primul în ordinul formelor materiale, şi din acest motiv îl vedem, formă a corpului omenesc, că exercită operaţii la care acest corp nu ar putea participa.

Dacă ne-am putea îndoi că asemenea fiinţe, în aceeaşi măsură dependente şi independente de materie, pot în mod natural să-şi găsească loc în ierarhia fiinţelor create, o rapidă inducţie ar ajunge să o probeze. Este evident că, într-adevăr, cu cît o formă este mai nobilă cu atît ea însăşi îşi domină mai mult materia corporală, cu atît mai puţin este ea cufundată în aceasta şi cu atît mai mult o depăşeşte, în fine, prin virtutea şi lucrarea sa. Astfel, formele elementelor, care sînt cele mai mici dintre toate şi cele mai învecinate cu materia, nu exercită nici o lucrare care să depăşească într-adevăr calităţile active şi pasive, cum sînt rarefierea, condensarea şi altele asemănătoare ce se pot reduce la simple dispoziţii ale materiei. Deasupra acestor forme, vin cele ale corpurilor mixte, a căror operaţie nu se reduce la cele ale calităţilor elementare: dacă, de exemplu, magnetul atrage fierul, acest lucru are loc nu datorită caldului sau frigului care sînt în el, ci pentru că participă la virtutea corpurilor cereşti care îl constituie în specia sa proprie. Deasupra acestor forme, se află sufletele plantelor, a căror operaţie, superioară celei a formelor minerale, produce hrana şi creşterea. Vin apoi sufletele senzitive ale animalelor, a căror operaţie se întinde pînă la o anumită treaptă de cunoaştere, deşi cunoaşterea lor se limitează la materie şi se realizează exclusiv prin organe materiale. Ajungem în acest fel la sufletele umane, care, prevalînd în nobleţe asupra trturor formelor precedente, trebuie să se ridice deasupra materiei printr-o putere de a opera la care corpul nu participă deloc. Şi tocmai acesta e intelectul[39].

Prin aceasta se verifică o dată în plus continuitatea de ordin ce leagă de actul creator universul pe care îl produce: *si anima humana, inquan-*

-'« *Sum theol* I. 79. 2. ad *Resp.* Cf. *De rentate* X. 8. ad *Resp. Anima cmmm genere imellectualium tenet ultimum locum. şicul materia prima in genere sensibilium* căci în categoria intelectelor sufletul deţine ultimul loc. după cum el este pe primul loc in categoria perceptibilelor".

[il)] *Qu. de Anima,* qu.un.. art. 1, ad *Resp. Sum. theol.* I. 76, ad *Resp.*

turn unitur corporl ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non de-pendens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confmio corporalium et separatarum substantiarum constituta „dacă sufletul omenesc, în măsura în care, în calitate de formă, este unit cu trupul şi are o existenţă elevată mai presus de corp, nedepinzînd de el, este evident că el însuşi se află situat la limitele substanţelor corporale şi separate"[40]. Trecerea pe care inteligenţele separate o stabilesc între Dumnezeu şi om, sufletele umane o rezervă, la rîndul lor, între inteligenţele pure şi corpurile lipsite de inteligenţă.

înaintăm, prin urmare, întotdeauna de la o extremă la alta trecînd printr-un element mijlociu, şi vom examina în detaliu operaţiile compusului uman tocmai în conformitate cu acest principiu conducător.
[40] *Qu. de Anima,* qu.un., art. 1, ad *Resp.*

-Capitolul al cincilea-
VIAŢA ŞI SIMŢURILE
în om există doar o singură formă substanţială şi, în consecinţă, doar un singur suflet, de care ţin simultan raţiunea, simţurile, mişcarea şi viaţa. Acest suflet unic manifestă, prin urmare, o mulţime de potenţialităţi, lucru firesc dat fiind locul omului în ordinea creaţiei. într-adevăr, fiinţele inferioare sînt incapabile să ajungă la o perfecţiune completă, ele atingînd însă o treaptă mediocră de excelenţă cu ajutorul anumitor mişcări. Cele care le sînt superioare pot dobîndi o perfecţiune completă datorită unui număr mare de mişcări. Tot superioare celor precedente sînt cele care-şi ating perfecţiunea completă printr-un mic număr de mişcări, treapta cea mai înaltă aparţinînd celor care posedă perfecţiunea fără să facă nici o mişcare pentru a o dobîndi. Astfel, cea mai rea dintre stările de sănătate este de a nu fi niciodată cu adevărat sănătos, ci de a te menţine într-o stare precară cu ajutorul unor remedii; mai satisfăcătoare este starea celor care ajung la o sănătate perfectă, dar cu ajutorul a numeroase remedii; şi mai satisfăcătoare este starea celor care o obţin printr-un mic număr de remedii, şi, în fine, excelentă cu adevărat este starea celor care sînt întotdeauna sănătoşi fără a se îngriji vreodată. La fel, spunem că lucrurile inferioare omului pot să aspire la unele perfecţiuni particulare, exercitînd un mic număr de operaţii, de altfel fixe şi determinate. Dimpotrivă, omul poate dobîndi un bine universal şi perfect, deoarece poate atinge Binele Suprem, dar el este situat pe treapta ultimă a fiinţelor care pot să aspire la beatitudine, deoarece constituie ultima dintre creaturile intelectuale. Aşadar, este convenabil ca sufletul uman să-şi dobîndcască binele propriu printr-o mulţime de operaţii care presupun o anumită diversitate de potenţialităţi. Deasupra lui se află îngerii, care ating beatitudinea printr-o mai mică diversitate de mijloace, şi, în fine, Dumnezeu, în care nu se află nici o potentă şi nici o acţiune în afara

actului său unic şi simplu de a fi. Să adăugăm că un motiv cu adevărat evident ne va conduce nemijlocit la aceeaşi concluzie. Deoarece omul e situat la graniţa dintre lumea spiritelor şi lumea corpurilor, lui îi aparţin cu necesitate potenţialităţile celor două genuri de creaturi[1]. Să vedem din ce punct de vedere se pot deosebi aceste multiple potenţialităţi ale sufletului.
Orice putinţă de operare, considerată ca atare, este ordonată actului său. Potenţialităţile sufletului se disting, prin urmare, ca şi actele lor. Or, este evident, pe de altă parte, că actele se deosebesc în conformitate cu diversele lor obiecte. Unui obiect care joacă rolul de principiu şi de cauză motrice îi corespunde în mod necesar o potenţialitate pasivă ce suportă acţiunea acestuia; astfel, culoarea, în măsura în care determină vederea, este principiul privirii. Unui obiect ce joacă rolul de termen şi de scop îi corespunde cu necesitate o potenţialitate activă; astfel, desă-vîrşirea dimensiunilor, care este scopul creşterii, constituie termenul facultăţii de creştere pe care o posedă fiinţele vii-. Concluzia va fi aceeaşi dacă vom avea în vedere acţiunile de a încălzi şi de a răci. Fără îndoială, cele două acţiuni se deosebesc prin aceea că principiul uneia este caldul, pe cînd principiul celeilalte e frigul, dar ele se deosebesc înainte de orice prin scopurile spre care tind. Cum agentul nu acţionează decît cu scopul de a-şi induce asemănarea într-o fiinţă, caldul şi frigul acţionează pentru a produce căldură şi frig. Astfel, acţiunile şi potenţialităţile din care rezultă se deosebesc cu adevărat în conformitate cu obiectele lor[3].
Să aplicăm această concluzie pentru a deosebi puterile sufletului; vom constata că acestea se ierarhizează în conformitate cu o anumită ordine, deoarece întotdeauna multiplul rezultă din unu în ordine *{ordine quodam ab una in multitudinem proceditur* „se trece de la unitate la multiplu într-o anumită ordine"[4]), iar ierarhia lor se bazează pe gradul de generalitate al obiectelor lor. Cu cit o potenţialitate este mai ridicată în demnitate, cu atît mai general este şi obiectul căruia îi corespunde. Pe treapta cea mai de jos, se întîlneşte o potenţialitate a sufletului al cărui unic obiect este de a însufleţi corpul cu care este unit; pe aceasta o desemnăm cu numele de vegetativă, iar sufletul numit vegetativ nu-şi însufleţeşte decît propriul corp. Un alt gen de potenţialitate a sufletului are un obiect mai general, adică percepţia totalităţii coipurilor sensibile pe care le percepe graţie corpului cu care este unit; aceasta aparţine sufletului numit
[1] *Cont. Gent.* II. 72. ad *Xon est autein* şi *Suin. theoi.* I. 77, 2, ad *Rcsp.*

[3] *Suin. theol.* I. 77. 2. ad *Resp.*
[4] *De anima,* qu.un.. art. 13. ad *Resp.*
[5] *Suin. theol.* I. 77. 4. ad *Resp.*

senzitiv. Deasupra acestuia, se află o potenţialitate a sufletului al cărei obiect este şi mai general, adică, nu pur şi simplu corpurile sensibile ţn general, ci întreaga fiinţă, luată în universalitatea ei; acesta e sufletul numit inteleetiv[5].

Acestor diferenţe între obiectele sufletului le corespund diferenţe în modul operaţiilor sale. Acţiunea sa e cu atît mai transcendentă în privinţa operaţiilor naturii corporale cu cît obiectul său creşte- în generalitate şi, tot din acest punct de vedere, discernem în el trei trepte. Acţiunea sufletului omenesc depăşeşte mai întîi pe cea a naturii lucrurilor neînsufleţite. Acţiunea proprie a sufletului este într-adevăr viaţa: or, se numeşte viu ceea ce se mişcă pe sine însuşi spre operaţia sa; sufletul este, aşadar, un principiu intrinsec de acţiune, pe eînd corpurile neînsufleţite îşi primesc dimpotrivă mişcarea de la un principiu exterior. Potenţialităţile vegetative ale sufletului, deşi nu se exercită decît asupra corpului cu care acesta este unit nemijlocit îl situează, aşadar, pe o treaptă de fiinţă net superioară celei a naturii pur corporale. Cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că, dacă modul după care sufletul îşi realizează operaţiile vegetative nu se reduce la modul după care acţionează corpurile, aceste operaţii sînt identice şi într-un caz, şi în altul. Lucrurile neînsufleţite primesc dintr-un principiu extrinsec actul pe care fiinţele însufleţite îl primesc de la sufletul lor; există, aşadar, loc, deasupra ac-ţiunilor vegetative ale sufletului, pentru acţiuni de un grad mai ridicat, care le depăşesc pe cele pe care le realizează formele naturale, în aceeaşi măsură din punctul de vedere a ceea ce operează acestea şi după modul după care ele operează. Toate aceste operaţii se bazează pe faptul că sufletul este apt în mod natural să primească în sine toate lucrurile îr conformitate cu un mod de a fi imaterial.

Vom constata, într-adevăr, că, în măsura în care este dotat cu simţuri şi cu intelect, sufletul este oarecum universalitatea fiinţei, dar, deşi toate lucrurile pot fi în el într-un mod de a fi imaterial, există trepte de imaterialitate în modul după care lucrurile intră în acesta. Pe prima treaptă, lucrurile sînt în suflet private, desigur, de materia lor, totuşi în conformitate cu fiinţa lor particulară şi cu condiţiile de individualitate pe care le deţin din materie; acestei trepte îi corespunde simţul, în care pătrund speciile născute de lucrurile individuale şi care, dacă le primeşte private de materie, le primeşte cu toate acestea într-un organ corporal. Treapta superioară şi cea mai înaltă în perfecţiune a imaterialului aparţine intelectului, care primeşte fără vreun organ corporal specii complet private de materie şi de condiţiile de individualitate pe care le

[6] *Suin. theol.* I. 78. 1, ad *Resp.*

antrenează[6]. Aşadar, sufletul realizează din interior operaţii de ordin natural în corpul cu care este unit; el exercită şi operaţii de ordin sensibil şi imateriale prin mijlocirea unui organ corporal; în fine, realizează, farâ organ corporal, operaţii de ordin inteligibil. în acest fel se ierarhizează în suflet mulţimea acţiunilor lui şi a potenţialităţilor ce le corespund Le-am avut în vedere în ordinea lor; rămîne să le examinăm în ele însele Şi deoarece aici ordinea de generare este inversă faţă de ordinea de perfecţiune[7], o vom examina mai întîi pe cea mai puţin desăvîrşitâ dintre toate: potenţialitatea vegetativă.

Obiectul potenţialităţii vegetative este, după cum am mai spus, corpul considerat ca primind viaţa de la sufletul care este forma acestuia. Dar natura corpului cere ca sufletul să exercite în el o triplă operaţie, căreia îi corespunde o triplă subdiviziune a potenţialităţii vegetative. Prin prima dintre aceste operaţii, corpul intră în posesia actului de a fi pe care i-1 conferă sufletul, la aceasta folosindu-se potenţialitatea generativă. Pe de altă parte, constatăm că lucrurile naturale neînsufleţite îşi primesc simultan fiinţa specifică şi mărimea sau cantitatea care le este datorată. Dar acest lucru nu poate fi valabil la fiinţele dotate cu viaţă. Născute dintr-o sămînţă, nu pot avea începutul existenţei lor decît într-o fiinţă imperfectă sub aspectul cantităţii. Aşadar, este nevoie ca, în afară de potenţialitatea generativă, să întîlnim la ele o potenţialitate augmentativă, prin care sînt conduse la dimensiunea pe care trebuie s-o posede în mod natural. Pe de altă parte, această creştere de fiinţă nu ar fi posibilă dacă ceva nu s-ar converti în substanţa fiinţei care trebuie să crească, şi nu ar veni chiar prin acest fapt să i se adauge[8]. Această transformare este opera căldurii ce asimilează şi digeră tot ceea ce primeşte din exterior. Conservarea individului cere, prin urmare, o virtute nutritivă care îi înapoiază continuu ceea

ce acesta a pierdut, îi conferă ceea ce-i lipseşte pentru a-şi atinge perfecţiunea mărimii şi a ajunge la acel ceva de care are nevoie pentru a produce sămînţa necesară reproducerii[9]. în acest fel, puterea vegetativă presupune ea însăşi o putere generativă ce îi conferă fiinţă, o putere augmentativă ce-i conferă dimensiunea necesară şi o putere nutritivă care îi conservă existenţa şi calitatea care îi convin. De altfel, trebuie să introducem, şi aici, o ordine ierarhică între aceste diverse puteri. Puterile nutritivă şi cea augmentativă îşi produc efectul chiar în fiinţa în care se găsesc; acest suflet măreşte şi conservă acest

corp unit cu sufletul. Puterea generativă, dimpotrivă, nu-şi produce efectul în propriul corp, ci într-un altul, deoarece nimic nu se poate naşte $_{e\ s}j_{n}$e. Această putere este, aşadar, mai apropiată decît celelalte două de demnitatea sufletului senzitiv a cărui operaţie se exercită asupra obiectelor exterioare, deşi operaţiile sufletului senzitiv prezintă un caracter de excelenţă superior şi de cea mai mare generalitate. Prin aceasta, verificăm o dată în plus principiul impus de Dionisie, după care treapta cea mai înaltă a ordinului inferior atinge treapta cea mai de jos a ordinului superior. Puterea nutritivă este subordonată celei augmentative, augmentativa însăşi este subordonată celei generative[10], prin care ajungem aproape de puterea senzitivă care-1 va elibera definitiv pe individ de aservirea sa faţă de modul său particular de a fi.

Puterea senzitivă a sufletului reprezintă forma de cunoaştere cea mai degradată pe care o putem întîlni în sînul ordinii universale. Considerată sub forma sa completă, şi aşa cum trebuie să fie pentru a face faţă existenţei animalului, cunoaşterea sensibilă cere cinci operaţii, dintre care unele presupun ele însele o mulţime de operaţii ierarhizate. Cea mai simplă dintre toate aparţine *simţului propriu,* care este primul în ordinea puterilor senzitive şi corespunde unei modificări nemijlocite a sufletului de către realităţile sensibile. Simţul propriu se subdivide, la rîndul lui, în puteri distincte, în conformitate cu diversitatea impresiilor sensibile pe care este apt să le primească. într-adevăr, sensibilele acţionează asupra simţului propriu prin speciile pe care le imprimă acestuia[11]; şi deşi, contrar faţă de ce ne imaginăm în general, aceste specii nu sînt primite în simţ sub o formă materială — fără de care simţul ar deveni sensibilul însuşi, ochiul ar deveni culoare, iar urechea ar deveni sunet —, nu este mai puţin adevărat că anumite categorii de senzaţii sînt însoţite de modificări organice foarte accentuate la animalul care le resimte. Să plecăm, prin urmare, de la principiul după care simţurile primesc speciile sensibile private de materie şi să le ordonăm în conformitate cu imaterialitatea creseîndă a modificărilor pe care le suportă.

[6] *De anima,* qu.un.. art. 13. ad *Resp. Suin. Iheol.* 1. 78. 1, ad *Resp. ' Suni. theol.* I. 77, 4. ad *Resp. De anima,* qu.un.. art. 13. ad 10[m]. [s] *De anima,* qu.un.. art. 13, ad 15[m]. [9] *De anima,* qu.un.. art. 13, ad 15'".

cat^C^turilor se explica prin radioactiva formelor* mediul ce le înconjoară. Orice formă răspîndeşte în jurul e, o emanaţ.e ™^~ Tocmai această emanaţie e cea care. atingînd organul senzonal, e cauza senzaţie.. A tatea forme, se explică prin faptul că. fund un act, este ,n mod natural cauza *Onvm forma, inauanwm LusmocU, est principium agendi sihi simile: unde cum co Io*, „r,g«« *dam forma,* ev *se hahet. auod carnet sui similitudine* in medio* „or.ee ^"*Tcl* în care este act, este principiul unei acţ.un, asemănătoare sieşi:; de aceea de v culoarea este formă, din ea provine ceea ce poate provoca asemănare cu sine, in med.u, în care se află". *In II de Anima,* lect. 14: ed. Pirotta, n. 425, p. 145.

Vin mai întîi anumite sensibile ale căror specii, deşi primite în mod imaterial în simţ, modifică în mod material animalul care le resimte. Din această categorie sînt calităţile ce reglează transmutaţiile lucrurilor mate riale, mai precis căldura, frigul, uscatul, umedul şi altele de acelaşi gen Aşadar, deoarece lucrurile sensibile de acest fel produc în noi impresii materiale, şi cum orice impresie materială se face prin contact[12], este nevoie ca asemenea sensibile să ne atingă ca să le percepem; tocmai de aceea, puterea senzitivă care le percepe se numeşte pipăitul.

Vine apoi o clasă de sensibile a căror impresie nu ne modifică în mod material prin ea însăşi, ci e însoţită de o modificare materială accesorie Uneori, această modificarc-anexă afectează în aceeaşi măsură sensibilul şi organul senzorial. Aşa e cazul gustului. într-adevăr, deşi aroma nu modifică organul care o percepe într-atît îneît să o facă dulce sau amară, ea nu poate fi percepută fără ca obiectul aromat şi organul gustului să nu se modifice în vreun fel. îndeosebi, se pare că umezirea limbii şi a obiectului sînt necesare pentru acest lucru. Nimic asemănător în acţiunea căldurii ce face caldă partea corpului asupra căreia acţionează; sîntem pur şi simplu în prezenţa unei transmutaţii materiale ce condiţionează percepţia sensibilă, dar nu o constituie. Se întîmplă alteori că transmutaţia

materială asociată cu senzaţia nu afectează decît calitatea sensibilă ca atare. Ea poate consta într-un fel de alterare sau de descompunere a sensibilului, aşa cum se produce cînd corpurile degajă mirosuri, sau se poate reduce la o simplă mişcare locală, aşa cum se întîmplă cînd percepem sunete. Auzul şi mirosul nu presupun, prin urmare, nici o modificare materială a organului senzorial; ele percep de la distanţă, şi prin mediul extern, modificările materiale de care este afectat sensibilul[13].

Ajungem, în fine, la o ultimă clasă de sensibile ce acţionează asupra simţurilor, deşi nici o modificare corporală nu le însoţeşte acţiunea: acestea sînt culoarea şi lumina. Procesul după care asemenea calităţi emană din obiect pentru a acţiona asupra subiectului rămîne de natură totalmente spirituală[14], şi ajungem, cu cel mai nobil şi mai general dintre toate simţurile, la o operaţie foarte asemănătoare cu operaţiile intelectuale propriu-zise. De aceea sînt frecvente comparaţiile între cunoaşterea intelectuală şi vedere, între ochiul sufletului şi ochiul corpului[15]. Aceasta

[12] *In II de Anima.* lect. 14; ed. Pirotta, n. 432, p. 148.
Despre modul de explicaţie ştiinţifică la care răspunde această fizică de natură calitativă, a se vedea E. MEYERSON, *Identite et recitite,* F. Alean, Paris, ed. a patra, 1932, cap. X şi XI.
\
[13] *In II de Anima.* lect. 16; ed. Pirotta, n. 441. p. 152.
[14] *De anima,* qu.un.. art. 13, ad *Resp.*
[15] *Suin. theol.* I, 67, 1, ad *Resp. In II Sent.* dist. 13, qu. 1, art. 2.

ste ierarhia celor cinci puteri senzitive externe, peste care vin să se unrapună cele patru puteri senzitive interne, al căror rol şi raţiune de a fi se lasă descoperite cu uşurinţă[16].

într-adevăr, la fel cum natura nu face nimic în zadar şi nu multiplică fiinţele fără necesitate, ea nu le refuză niciodată necesarul. Sufletul senzitiv trebuie, aşadar, să exercite atîtea operaţii cîte sînf[l] cerute pentru ca un animal perfect să poată trăi. Pe de altă parte, este evident că toate acele operaţii care nu pot să se reducă la un acelaşi principiu, presupun existenţa în suflet a tot atîtea potenţialităţi diferite care le corespund: ceea ce numim o potenţialitate a sufletului nu este nimic altceva, într-adevăr, decît principiul proxim al unei operaţii a sufletului[17]. Fiind admise aceste principii, trebuie să considerăm că simţul propriu nu-şi este suficient. Simţul propriu apreciază sensibilul propriu şi îl deosebeşte de toate celelalte sensibile ce cad sub percepţia sa; de exemplu, el discerne albul de negru sau de verde, şi din acest punct de vedere îşi este suficient; dar nu poate deosebi culoarea albă de un gust dulce. Vederea poate să deosebească între o culoare şi toate celelalte culori, pentru că le cunoaşte pe toate; ea nu poate să distingă între o culoare şi o aromă pentru că nu cunoaşte aromele şi, pentru a discerne între realităţile sensibile, trebuie mai întîi să le cunoască. Aşadar, trebuie admis un *simţ comun,* la care se vor raporta, ca la termenul lor comun, toate percepţiile simţului propriu, pentru ca acesta să le aprecieze şi să le deosebească[18]. Să adăugăm că el va percepe, în afară de sensibilele ale căror specii le vor fi transmise, operaţiile senzitive înseşi. într-adevăr, este evident că ne vedem vâzînd. Or, o asemenea cunoaştere nu poate să-i aparţină simţului propriu, care nu cunoaşte nimic, exceptînd forma sensibilă de care este afectat; dar modificarea pe care i-o imprimă această formă deter-minîndu-i vederea, senzaţia vizuală îi imprimă la rîndul ei o altă modificare în simţul comun, ce percepe atunci vederea însăşi[19].

Pentru un animal, nu e suficient să perceapă sensibilele atunci cînd acestea îi sînt prezente; fiinţa vie mai trebuie să şi poată să şi le repre-

[16] Avicenna deosebeşte cinci. Cf. *Suin. theol.* I. 78, 4. ad *Resp.*
d
1. 78, 4, ad *Resp.* sub fin.
ol. I, 78. 4, ad 2m. *In II de Anima.*
uin. theol. I. 78, . *p*
[ls] *De anima,* qu.un.. art. 13, ad *Resp. Sum. the* lect. 13; ed. Pirotta. n. 390, p. 137.
[w] *Suin. theol.* I, 78. 4. ad 2m. — Simţul comun e ca un izvor din care facultatea de a simţi se difuzează prin organele celor cinci simţuri *(In III de Anima,* lect. 3; ed. Pirotta, n- 602, p. 206, şi n. 609, p. 208). Organul său se localizează la rădăcina însăşi a simţului tactil, simţul celor cinci simţuri particulare care este răspîndit prin tot corpul. Cf. *In III de Anima.,* lect. 3; ed. Pirotta. n. 611, p. 208. - Cf. Bemard J. MULLER-THYM, *The Common Sense, Perfection ofthe Order of Pure Sensibility,* în *The Thomist,* 2 (1940), 315-343.

zinte chiar şi cînd sînt absente. într-adevăr, cum mişcările şi actiun'l animalului sînt determinate de obiectele pe care le percepe, el nu s C pune niciodată în mişcare pentru a-şi procura ceea ce are nevoie

da -nu şi-ar putea reprezenta aceste obiecte în absenţa lor. Sufletul senzit' al animalului trebuie, prin urmare, să fie capabil nu doar să primeascr speciile sensibile, dar şi să le reţină în sine şi să le conserve. Or, dun" cum constatăm în coipuri, principiile care primesc şi cele care conservă sînt principii diferite; ceea ce este umed primeşte bine, dar păstrează râu; dimpotrivă, ceea ce este uscat primeşte rău, dar păstrează bine Deoarece puterea senzitivă a sufletului este actul unui organ corporal trebuie să admitem în el două potenţialităţi diferite, dintre care una să primească speciile sensibile, în timp ce cealaltă să le păstreze. Această putere conservatoare primeşte ori numele de *fantezie* ori de *imaginaţie*[20]

Cunoaşterea sensibilă cu care trebuie să fie înzestrată fiinţa vie cere în al treilea rînd discernerea anumitor proprietăţi ale lucrurilor pe care simţul în sine nu ar putea să le perceapă. Toate sensibilele pe care animalul le percepe nu prezintă un interes egal din punctul de vedere al conservării sale; unele îi sînt utile, altele îi sînt dăunătoare. Omul, care-şi poate compara cunoştinţele particulare între ele şi poate să gîndească pe marginea lor ajunge să deosebească utilul de dăunător cu ajutorul a ceea ce se numeşte *raţiunea sa particulară* sau *cogitativă.* Dar animalul lipsit de raţiune trebuie să sesizeze nemijlocit în obiecte ce conţin util sau dăunător, deşi nu este vorba de calităţi sensibile propriu-zise. Prin urmare, el are nevoie de o putere senzitivă specială în acest scop; tocmai datorită ei ştie oaia că trebuie să fugă cînd vede un lup, tot ea înştiinţînd pasărea să adune firul de pai; şi nici oaia nu fuge de lup, nici pasărea nu adună paiul pentru că forma şi culoarea acestor obiecte le plac sau le displac, ci pentru că le percep nemijlocit ca opuse naturii lor sau în concordanţă cu ea. Această nouă potenţialitate primeşte numele de *estimativă*[21] şi ea e cea care face nemijlocit posibilă cea de-a patra putere senzitivă internă: *memoria.*

într-adevăr, fiinţa vie are nevoie să poată evoca în vederea considerentelor ei actuale speciile percepute mai înainte prin simţuri şi păstrate în interior prin imaginaţie. Or, imaginaţia nu e întotdeauna suficientă pentru acest scop. Fantezia este, într-un anumit fel, tezaurul unde se păs-

[20] //i *II de Anima.* lect. 6; ed. Pirotta, n. 302, p. 106. *Sum. iheol.* I, 78, 4, ad *Resp.* — Despre ansamblul problemelor referitoare \a *pheintasia,* vezi *In III de Anima,* lect. 5; ed. Pirotta. pp. 216-223.

[21] *Sum. Iheol.* I. 78, 4, ad *Resp.* Descrierea tomistă a puterii *aeslimaliva* „estimative" o urmează foarte îndeaproape pe cea a lui Avicenna, *Lib. VI Naturalium,* partea întîi, cap. 5: ed. Veneţia, 1508. fol. 5, recto a.

zâ formele percepute prin simţuri; dar tocmai am văzut că simţul trCa riu nu e suficient pentru a percepe toate aspectele sensibilului; utilul dăunătorul, luate ca atare, îi scapă; este necesară, aşadar, o nouă po-Sl Vialitate pentru a păstra speciile acestora[22]. De altfel, mişcări diverse t£1 iun principii motrice diverse, adică potenţialităţi diverse, care le

- Or, în imaginaţie, mişcarea înaintează de la lucruri la suflet;

ele sînt cele care-şi imprimă speciile în simţul propriu, apoi în ■nitul comun, pentru ca fantezia să le conserve. în memorie, mişcarea ^leacâ din suflet pentru a se sfîrşi la speciile pe care le evocă. La animale, amintirea utilului sau a dăunătorului e cea care determină apariţia reprezentării obiectelor percepute anterior; la animale, asistăm la o restituire spontană a speciilor sensibile care depinde de memoria propriu-zisă. La om. dimpotrivă, este necesar un efort de cercetare pentru ca speciile păstrate în imaginaţie să redevină obiectul unui considerent actual; atunci nu mai este vorba de simpla memorie, ci de ceea ce se numeşte *reminiscenţă.* Să adăugăm, în ambele cazuri, că obiectele sînt reprezentate cu caracterul trecutului, altă calitate pe care, singur, simţul propriu nu ar reuşi să o perceapă[23].

Examinarea potenţialităţilor senzitive cele mai înalte ale sufletului ne conduce astfel în pragul activităţii intelectuale. Estimativei, prin care animalele percep dăunătorul şi utilul, îi corespunde la om ceea ce am numit *raţiune particulară,* care se numeşte uneori şi *intelect pasiv*[24]*,* aşa cum memoriei animale îi corespunde la om reminiscenţa. Este un nume impropriu, deoarece aici nu este vorba de un intelect propriu-zis. Intelectul pasiv rămîne o potenţialitate de ordin sensibil, pentru că nu adună decît cunoştinţe particulare, pe cînd intelectul este caracterizat prin facultatea de a înţelege universalul. Tot astfel, reminiscenţa diferă de revenirea spontană a amintirilor specifică memoriei animale; ea presupune un fel de dialectică silogistică, prin care trecem de la o amintire la alta, pînă cînd vom ajunge la amintirea căutată; dar această cercetare nu are ca obiect decît reprezentări particulare şi, chiar şi aici, lipseşte universalitatea cerută pentru a exista o cunoaştere intelectuală[25]. Aşadar, putem afirma că puterile senzitive ale sufletului sînt exact de aceeaşi natură la animale şi la om, dacă vom

considera exclusiv în ele ceea ce au
:: *Sum. thcol.* 1. 78. 4. ad *Resp.*
:' *Suni. theol.* ibid. *De anima,* qu.un.. art. 13. ad *Resp.* Diferenţa dintre memoria umană şi memoria animală nu depinde de constituţia lor ca facultăţi senzitive, superioritatea memoriei umane ţine de faptul că e în contact cu raţiunea omului, care se răsfnnge. ca sa zicem aşa. asupra ei: *loc. cit.,* ad 5™.
~4 *Cont. Gem.* II, 73. ad Si *autem dicatur.*
Sum. iheol. ibid., ad *Con.sideraiulum est autem.*

propnu-zis senzitiv: eficacitatea superioară pe care ele o posedă l_a le vine din intelect, cu care acestea se înrudesc, în raport cu care OD ^ ţulc lor se ordonează şi a căror eminentă demnitate pare atunci s întoarcă asupra propriilor lor operaţii*. Ridicîndu-ne de la puterile ^ tive la puterile intelectuale ale sufletului, vom face, aşadar un pas deci'"
2<1 *Ibici.* ad 5m.

-Capitolul al şaselea-

INTELECTUL ŞI CUNOAŞTEREA RAŢIONALA

Intelectul este potenţialitatea care constituie sufletul uman în gradul său de perfecţiune; cu toate acestea, sufletul uman nu este, la drept vorbind, un intelect. îngerul, a cărui întreagă virtute se reduce la potenţialitatea intelectuală şi la voinţa ce decurge din aceasta, este un pur intelect; tocmai de aceea, mai e numită şi Inteligenţă. Sufletul uman, dimpotrivă, exercitînd în plus operaţii vegetative şi senzitive, nu ar putea fi desemnat mulţumitor cu acest nume. Vom spune, prin urmare, doar că intelectul este una dintre potenţialităţile sufletului uman[1]. Să vedem care este structura intelectului şi care-i sînt principalele operaţii.

Avut în vedere aspectul lui cel mai modest, intelectul uman apare ca o potenţialitate pasivă. Verbul *pâtir* „a suferi, a pătimi; a îndura" [de la latinescul *pati,* din care provine şi românescul *a păţi — n. ed.]* poate primi într-adevăr trei sensuri diferite. într-un prim sens, care este de altfel sensul său propriu, semnifică faptul că un lucru se află în situaţia de a fi privat de ceea ce este conform esenţei sale sau de ceea ce constituie obiectul înclinaţiei sale naturale; aşa este apa care-şi pierde temperatura rece cînd o încălzeşte focul, omul care se îmbolnăveşte şi devine trist. Într-un al doilea sens, mai puţin riguros propriu, acest verb semnifică faptul că o fiinţă renunţă la ceva, că acest ceva. de altminteri, îi convine sau nu. Din acest punct de vedere, a-ţi redobîndi sănătatea este o *passion* „păţire" la fel ca şi a te îmbolnăvi, a te înveseli — la fel ca a te întrista. în fine, într-un al treilea sens, ce este cel mai general dintre toate, verbul *pâtir* nu semnifică faptul că o fiinţă pierde ceva sau se lipseşte de o calitate pentru a dobîndi o alta, ci doar că ceea ce era în potentă primeşte lucrul în privinţa căruia era în potentă. Din acest punct de

[1] *Sum. iheol.* 1, 79, 1, ad 3m. *De veritate* 17. 1, ad *Resp.*

vedere, tot ceea ce trece din potentă în act poate fi considerat ca *passivus* deşi o asemenea *passivitas* e o sursă de bogăţie, şi nu o cauză a sărăcirii' Intelectul nostru *este passivus* în acest din urmă sens, iar raţiunea acestei *passivitas* se poate deduce nemijlocit din gradul relativ inferior la care se găseşte omul în ierarhia fiinţelor.

Un intelect este numit în potentă sau în act în conformitate cu raportul pe care îl are cu fiinţa universală. Examinînd ce poate fi acest raport vom întîlni, pe treapta supremă, intelectul al cărui raport cu fiinţa universală constă în aceea că ea este pur şi simplu actul de a exista Recunoaştem în acesta intelectul divin, adică esenţa divină însăşi, în care întreaga fiinţă preexistă originar şi virtual ca în cauza sa primă. Intelectul divin nu este ceva în potentă, ci este, dimpotrivă, actul pur tocmai pentru că este actul total de a exista.

Nu la fel stau lucrurile pentru intelectele create. Pentru ca unul dintre aceste intelecte să fie actul fiinţei universale luate în totalitatea ei, ar trebui să fie o fiinţă infinită, ceea ce este contradictoriu cu condiţia de fiinţă creată. Nici un intelect creat nu este, prin urmare, actul tuturor inteligibilelor. Fiinţă finită şi definibilă prin participare, el este în potentă faţă de întreaga realitate inteligibilă care nu este el însuşi. *Passivitas* intelectuală este, prin urmare, un corelativ natural al limitării fiinţei. Or, raportul care uneşte potenţa cu actul se poate prezenta sub un dublu aspect. Există, într-adevăr, un anumit ordin de potenţialitate, în care potenţa nu este niciodată privată de actul său; aşa este cazul pentru

materia corpurilor cereşti. Dar mai există un ordin de potenţialitate în care potenţa, uneori privată de actul său, trebuie să treacă în act pentru a-1 poseda: aşa e materia fiinţelor pieritoare. Intelectul îngerilor e caracterizat de prima dintre cele două ordine de potenţialitate pe care le-am definit mai sus; proximitatea sa faţă de intelectul prim, care este actul pur, face să-şi posede întotdeauna în act speciile inteligibile. Dimpotrivă, intelectul uman, care este ultimul în ordinea intelectelor şi care este cît se poate de îndepărtat de intelectul divin, se află în potenţa faţă de inteligibile, nu doar în sensul că *este passivus* în privinţa lor cînd le primeşte, ci şi în sensul că este în mod firesc lipsit de acestea. Tocmai de aceea Aristotel spune că sufletul este la origine ca o *tabula rasa,* pe care nu e scris nimic. Aşadar, necesitatea de a admite o anumită *passivitas* la originea cunoaşterii noastre intelectuale îşi găseşte fundamentul în extrema imperfecţiune a intelectului nostru[2].

Necesitatea de a admite o potenţa activă nu se impune cu toate acestea mai puţin pentru cine vrea să dea seama de cunoaşterea umană. Cum

Intelectul şi cunoaşterea raţională

intelectul posibil este într-adevăr în potenţa în ce priveşte inteligibilele, trebuie ca inteligibilele să pună în mişcare acest intelect pentru ca o cunoaştere umană să se nască. Dar este evident că, pentru a mişca, trebuie să fii. Or, nu există inteligibil propriu-zis într-un univers în care nu s-ar întîlni decît intelecte caracterizate exclusiv de *passivitas.* într-adevăr, inteligibilul nu este astfel îneît să-1 putem întîlni în stare pură în lumea sensibilă. Aristotel a demonstrat, împotriva lui Platon, că formele lucrurilor naturale nu subzistă fără materie; or, formele date într-o materie nu sînt inteligibile prin ele însele, deoarece imaterialitatea e cea care conferă inteligibilitatea; piin urmare, este necesar ca naturile, adică formele pe care intelectul nostru le cunoaşte în lucrurile sensibile, să fie făcute inteligibile în act. Dar numai o fiinţă în act poate conduce la act ceea ce este în potentă. Prin urmare, intelectului trebuie să-i atribuim o virtute activă, care să facă inteligibil în act inteligibilul pe care realitatea sensibilă îl conţine în potentă; şi tocmai aceasta este virtutea căreia i se dă numele de intelect agent sau activ[3]. Se înţelege, de altminteri, că acest fapt comandă întregul edificiu al cunoaşterii umane. Deoarece lucrurile sensibile sînt dotate cu o existenţă actuală în afara sufletului, este inutil să presupunem un simţ agent; iată de ce potenţialitatea senzitivă a sufletului este caracterizată în întregime *de passivitas*.* Dimpotrivă, deoarece respingem doctrina platoniciană a ideilor considerate ca realităţi subzistente în natura lucrurilor, este nevoie de un intelect agent pentru a degaja inteligibilul angajat în sensibil. în fine. deoarece există substanţe imateriale inteligibile în mod actual, ca îngerii sau Dumnezeu, va trebui să recunoaştem că intelectul nostru este incapabil să perceapă în ele însele asemenea realităţi, şi că trebuie să se resemneze să dobîndească o anumită cunoaştere a acestora, abstrăgînd inteligibilul din material şi din sensibil[5].

Este oare intelectul agent o potenţa a sufletului, sau este o fiinţă superioară sufletului, extrinsecă esenţei sale şi care îi conferă din afară

: *Suin. lheol.* I, 79, 2, ad *Resp. Cont. Gem.,* II, 59, ad *Per demonslralionem.*

' *De (inima,* qu.un., art. 4. ad *Resp. Suni. lheol.* I, 79, 3. ad *Resp.*

- *Suni. lheol.* I, 79, 3, ad l[m]. în legătură cu inutilitatea, şi chiar imposibilitatea unui ..simţ agent" în tomism, vezi excelentele remarci ale părintelui Boyer, S. !.. în *Archives de Philosophie.* voi. III, caiet *2,* p. 107.

De anima, ibid. Rezervăm, ca şi Sfintul Toma, numele de intelect *pasiv* pentru 'acuitatea compusului uman pe care Aristotel o desemnează eu acest nume şi cel de intelect *posibil* pentru facultatea imaterială şi nemuritoare pe care, spre deosebire de Averroes. Sfintul Toma ne-o atribuie. Pentru originea acestei terminologii, vezi ARISTOTEL. *De anima,* III, 4, 429 a 15-16. ALBERT CEL MARE, *De anima* III. 2. [l]- ed Jammy, voi. II. p. 132. TOMA DWQUINO, *In III de Anima.* lect. 7. ed. Pirotta, «■ 676, [p]. 226.

facultatea de a cunoaşte? Faptul că anumiţi filozofi au ales această H' urmă soluţie este explicabil. Este evident că trebuie să admitem, deas pra sufletului raţional, un intelect superior de la care să-şi deţină facul" tatea de cunoaştere. Ceea ce este definibil prin participare, mobilit$_a$t şi imperfecţiune presupune întotdeauna o fiinţă care să fie, prin esenţă imobilă şi perfectă. Or, sufletul omenesc nu este un principiu intelectjv decît prin participare: putem să ne dăm seama de aceasta din faptul că nu este total, ci doar parţial inteligent; sau din faptul că el se ridică la adevăr printr-o mişcare discursivă, şi nu printr-o intuiţie directă şi simplă Prin urmare, sufletul cere un intelect de ordin superior care să-i confere putere intelectivă; iată de ce anumiţi filozofi pun semnul egalităţii între acest intelect superior şi intelectul agent, din care fac o substanţă separată şi care ar face inteligibile, iluminîndu-le, fantasmele

de origine sensibilă pe care le imprimă lucrurile în noi[6]. Dar chiar dacă s-ar acorda existenţă acestui Intelect agent separat, ar mai trebui admisă, în chiar sufletul uman, o potenţialitate definibilă prin participare de la acest intelect superior şi capabilă să facă inteligibilă în mod actual speciile sensibile. într-adevăr, de fiecare dată cînd principiile universale îşi exercită acţiunea, principiile particulare de activitate le sînt subordonate şi guvernează operaţiile proprii fiecărei fiinţe. Astfel, virtutea activă a corpurilor cereşti, care se întinde la întregul univers, nu împiedică corpurile inferioare să fie înzestrate cu virtuţi proprii ce impun operaţii determinate. E tocmai ceea ce este uşor de constatat la animalele perfecte. Există într-adevăr animale de ordin inferior a căror producere se explică îndeajuns prin activitatea corpurilor cereşti: asemenea animalelor născute din putrefacţie. Dar zămislirea animalelor perfecte cere, în afară de activitatea corpului ceresc, o virtute particulară care se găseşte în sămînţă. Or, operaţia cea mai desăvîrşită exercitată de fiinţele sublunare este cunoaşterea intelectuală, adică cea a intelectului. în consecinţă, chiar după ce am admis un principiu activ universal al oricărei intelecţii, aşa cum este virtutea iluminatoare a lui Dumnezeu, trebuie să mai admitem în fiecare dintre noi un principiu activ propriu ce conferă individului avut în vedere intelecţia actuală; e ceea ce se numeşte intelectul agent[7]. Dar această concluzie înseamnă în mod evident negarea existenţei unui intelect agent separat. Deoarece cunoaşterea intelectuală a fiecărui om şi a fiecărui suflet cere un principiu activ de operare, trebuie să admitem o pluralitate de intelecte agente. Vom recunoaşte, prin urmare, tot atîtea intelecte agent cîte suflete există, adică, în cele din urmă, atîtea

[6] Cf. MANDONNET, *Siger de Brabanl el l'averro'isme latin,* voi. I. pp. 172 sqq-

[7] *De anima,* qu.un., art. 5, ad *Resp.*

'ti oameni există; deoarece ar fi o absurditate să atribuim un principiu A_e operaţie unic şi numeric acelaşi cu o mulţime de subiecţi diverşi[8]. Prin acest mijloc, sînt eliminate radical erorile pe care le produce con-eperea unui intelect agent unic pentru toţi oamenii: negarea nemuririi sonale $^{}_{e}$ exemplu, sau cea a liberului arbitru. Să vedem care sînt principalele funcţii ale acestui intelect.

în primul rînd, se cuvine să-i atribuim memorie. Nu toţi filozofii sînt de acord asupra acestei chestiuni, chiar printre cei care se reclamă de la Aristotel. Avicenna neagă acest fapt tocmai pentru că acceptă doctrina unităţii intelectului agent pe care tocmai am respins-o. După ci, se poate concepe că intelectul pasiv, legat de un organ corporal, conservă speciile sensibile cînd nu le percepe în mod actual; dar nu la fel ar fi cazul în ce priveşte intelectul activ. în această potenţialitate totalmente imaterială, nimic nu poate subzista dccît sub formă inteligibilă şi, în consecinţă, actuală. Prin urmare, imediat ce un intelect încetează să perceapă în mod actual un obiect, specia acestui obiect dispare din acest intelect, iar, dacă doreşte s-o cunoască din nou, va trebui să se întoarcă spre intelectul agent, substanţă separată, ale cărui specii inteligibile se vor deversa în intelectul pasiv. Repetiţia şi exerciţiul acestei mişcări, prin care intelectul pasiv se întoarce spre intelectul agent, creează în acesta un fel de obişnuinţă sau de abilitate în a realiza această operaţie, şi la care se reduce, după Avicenna, posedarea ştiinţei. Prin urmare, pentru el, a şti nu constă în a păstra speciile care nu sînt în mod actual percepute, ceea ce înseamnă că se elimină din intelect orice memorie propriu-zisă.

Această poziţie este prea puţin satisfăcătoare pentru raţiune. E un principiu, într-adevăr, că *quod recipitur in aliquo in eo secundam mo-dwn recipientis;* or, în mod natural intelectul este mai stabil şi, de fapt, imuabil în raport cu materia corporală; prin urmare, dacă vom constata că aceasta nu doar că reţine formele în timp ce le primeşte, dar le şi conservă multă vreme după ce a fost informată de ele în mod actual, cu atît mai mult intelectul trebuie să păstreze speciile inteligibile pe care le percepe. Prin urmare, dacă se desemnează prin termenul *memorie* simpla capacitate de a conserva speciile, trebuie să recunoaştem că există o memorie a intelectului. Dimpotrivă, dacă se consideră drept caracteristică a memoriei perceperea trecutului cu caracterul său propriu de trecut, trebuie să recunoaştem că nu există memorie decît în potenţialitatea senzitivă a sufletului. Trecutul, ca atare, se reduce la faptul de a exista într-un moment determinat al timpului, mod de existenţă care nu ar putea conveni decît lucrurilor particulare. Or, tocmai puterii senzitive a

» *Con,. Gen,.* 11. 76, ad *In natura* şi *Sun,, theol.* I. 79, 4 şi 5. ad *Resp.*

sufletului îi este proprie perceperea materialului şi a particularului. p$_r$j$_n$ urmare, putem conchide că, dacă memoria trecutului depinde de sufletul senzitiv, există. în plus, o memorie propriu-zis intelectuală, ce conservă speciile inteligibile şi al cărei obiect propriu este universal, abstras din toate condiţiile care o determină în cutare sau cutare mod de existentă particulară[9].
Memoria astfel înţeleasă este constitutivă pentru operaţia intelectuală însăşi; prin urmare, ea nu este la drept vorbind o potenţialitate distinctă a sufletului[10]. Această concluzie e valabilă deopotrivă pentru raţiune şi intelectul propriu-zis; acestea nu sînt potenţialităţi distincte, aşa cum observăm la actele lor caracteristice. Intelecţia este simpla percepere a adevărului inteligibil; raţionarea este mişcarea gîndirii de la un obiect al cunoaşterii la altul, pentru a atinge adevărul inteligibil. îngerii, de exemplu, ce posedă perfect cunoaşterea adevărului inteligibil, aşa cum le-o permite gradul lor propriu de perfecţiune să perceapă, îl descoperă printr-un act simplu şi deloc discursiv; sînt veritabile Inteligenţe. Oamenii, dimpotrivă, ajung să cunoască adevărul inteligibil trecînd de la un obiect al cunoaşterii la altul; iată de ce numele care li se potriveşte cu adevărat nu este cel de Inteligenţe, şi nici chiar de fiinţe inteligente, ei mai degrabă de fiinţe raţionale. Raţionarea este faţă de intelecţie ceea ce este mişcarea faţă de repaus sau dobîndirea faţă de posesie; prin urmare, între aceşti termeni există acelaşi raport ca între imperfect şi perfect. Or, ştim că mişcarea pleacă de la o imobilitate şi se sfîrşeşte la aceasta. Aşa e si în cazul cunoaşterii umane. Raţionarea porneşte de la termenii iniţiali percepuţi de intelect: aceştia sînt principiile prime; iar termenul său final este marcat în egală măsură de principiile prime, la care revine pentru a le confrunta cu concluziile cercetării sale. Intelecţia se află, prin urmare, la originea şi la sfîrşitul raţionării. Or, este evident că repausul şi mişcarea depind de una şi aceeaşi potenţialitate; această aserţiune se verifică chiar şi pentru lucrurile naturale, în care o aceeaşi natură pune lucrurile în mişcare şi le ţine în repaus. Cu atît mai mult, intelectul şi raţionarea depind de una şi aceeaşi potenţialitate. Prin urmare, este evident că în om una şi aceeaşi potenţialitate poartă numele de intelect şi de raţiune[11].
Prin aceasta, discernem locul exact în care sufletul omenesc întîlneşte inteligenţa separată în ierarhia fiinţelor create. Este evident că modul de cunoaştere ce caracterizează gîndirea omului este raţionamentul sau
^ *Cont. Gem.* II. 74. *De veritate,* qu.X. art. 2. ad *Resp. Sum. theol.* I, 79, 6, ad *Resp.* [10] *Sum. theol.* 1. 79. 7. ad *Resp.* " *Sum. theol.* I. 79. 8. ad *Resp.*

cunoaşterea discursivă. Dar constatăm şi că, de fapt, cunoaşterea discursivă cere doi termeni ficşi, unul iniţial, celălalt final, ce constau, şi unul, şi celălalt, într-o percepere simplă a adevărului prin intelect. Intelecţia principiilor inaugurează şi încheie demersurile raţiunii. Astfel, deşi cunoaşterea specifică sufletului omenesc urmează calea raţionamentului, ea presupune, cu toate acestea, o anumită participare la acest mod de cunoaştere simplă pe care îl descoperim în substanţele intelectuale de un ordin superior. Şi aici, se verifică vorba lui Dionisie[12]: *divina sapien-tia semper fines priorum coniungit principiis secundorum* „înţelepciunea divină întotdeauna reuneşte limitele celor dintîi cu începuturile celor următoare". Dar ea nu se verifică decît dacă-i refuzăm omului o facultate intelectuală distinctă de raţiunea sa.
Ierarhia universală nu se bazează pe faptul că inferiorul posedă ceea ce ar poseda superiorul, ci pe o participare slăbită a inferiorului la ceea ce posedă superiorul. Astfel, animalul, a cărui natură este pur senzitivă, c lipsit de raţiune, dar este dotat cu un fel de prudenţă şi de estimare naturală ce constituie o anumită participare la raţiunea umană. La fel, omul nu posedă un intelect pur, care să-i permită să perceapă nemijlocit şi nediscursiv cunoaşterea adevărului, ci participă la acest mod de cunoaştere printr-un fel de dispoziţie naturală care este intelecţia principiilor, într-un cuvînt, cunoaşterea umană, aşa cum ne apare la finalul acestei discuţii, nu este nimic altceva decît activitatea unei raţiuni ce

participă la simplitatea cunoaşterii intelectuale: *unde el potentia discur-rens ei veritaiem accipiens non enwt diversae sed una* [...]; *ipsa rado intel-lectus dicitur quod participai de intellectuali simplicitate, ex quo est prtncipinm et terminus in eius propria operaţiune* „din care rezultă că şi potenţa discursivă şi cea care cunoaşte adevărul nu vor fi diterite, ci una singură... raţiunea însăşi este numită intelect, pentru că se împărtăşeşte din simplitatea intelectuală, din care derivă punctul iniţial şi cel final în propria ei operaţie"'[13]. Să examinăm chiar această operaţie, adică modul potrivit căruia raţiunea umană îşi percepe diversele obiecte.

Problema, a cărei soluţie ne va inspira concluziile ulterioare, este de a şti cum cunoaşte intelectul uman substanţele corporale care îi sînt inferioare[14]. După Platon, sufletul omenesc posedă o cunoaştere naturală

[!:] *De Divin. Nom..* c. **VII.** Despre raţiune ca simplă mişcare a intelectului, vezi lucrarea fundamentală a lui P. ROUSSELOT, S. I.. *L'iiueUectuulisme de suini Thomas,* F. Alean. Paris. 1908. Această lucrare susţinea cu tărie că tomismul Sfîntului Toma este un intelectualism, nu un raţionalism.

'-' *De veritate,* qu. 15, art. 1, ad *Resp.*

[14] Despre doctrina tomistă a cunoaşterii, vezi **în special: P.** ROUSSELOT. *Metaphysique thomiste et critique de la connaLsstmce,* în *Revue neo-scolastique*, 1910, pp. 476-509.

înnăscută a tuturor lucrurilor. într-adevăr, nimeni nu poate da răspunsuri exacte dccît în problemele pe care le cunoaşte; or, chiar şi un ignorant răspunde corect la întrebările care i se pun, cu condiţia să fie interogat cu metodă: este ceea ce constatăm în *Menon*[15]. Aşadar, fiecare posedă cunoaşterea lucrurilor chiar înainte de a dobîndi ştiinţa acestora; iar acest lucru înseamnă să admitem că sufletul cunoaşte tot, inclusiv corpurile prin specii natural înnăscute. Dar această doctrină se loveşte de o gravă dificultate. Deoarece într-adevăr forma este principiul oricărei operaţii, este necesar ca fiecare lucru să susţină acelaşi raport cu forma şi cu operaţia pe care o produce această formă. De exemplu, presupunînd că mişcarea în sus ar fi produsă de uşurătate, vom spune atunci că ceea ce este în potentă faţă de această mişcare este uşor în potentă şi că ceea ce se mişcă în mod actual în sus este uşor în act. Or, este evident că, din punctul de vedere al simţurilor, ca şi din punctul de vedere al intelectului, omul este adesea în potentă faţă de cunoştinţele sale; el este readus din potentă în act prin sensibilele care acţionează asupra simţurilor sale şi prin învăţătura şi descoperirea ce acţionează asupra intelectului său. Aşadar, trebuie să recunoaştem că sufletul raţional este în potentă atît în ce priveşte speciile sensibile, cît şi speciile inteligibile. Dar, cînd sufletul este în potenţa faţă de aceste specii, este evident că nu le posedă în act; prin urmare, sufletul nu cunoaşte toate lucrurile prin speciile care îi sînt natural înnăscute[16].

Este adevărat că putem poseda în mod actual o formă şi să fim cu toate acestea incapabili să producem acţiunea acestei forme din cauza vreunei piedici exterioare. Astfel, uşorul este împiedicat uneori să se ridice din pricina unui obstacol. De aceea, Platon, constatînd că sufletul nu-şi posedă întotdeauna în mod actual cunoştinţele, afirma că intelectul uman este în mod natural plin cu toate speciile inteligibile, dar că unirea sa cu corpul ar împiedica să le cunoaştem întotdeauna în act.

LE GUICHAOUA, *Ă propos des rapports enlre la melaphysique ihomisle el la theorie de la connaissunce,* ibid., 1913, pp. 88-101. Domenico LANNA. *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquiuo.* Florenţa. 1913, urmată de o bibliografic. M. BAUM-GARTNER, *7,ur ihomislischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis.* în *Fest-gabef.C. v. Hertling,* Freiburg i. Breisg.. 1913,pp. 1-16; acelaşi autor *Zum ihomistischen \vahrheilsbegnff.* în *Festgabef. CI. Baeumker,* Munster, 1913, pp. 241-260. A. D. SER-TILLANGES, *L 'elre et la connaissance dans la philosophie de saint Thomas d 'Aquin,* în *Melanges ihomistes* (Bibi. thomiste, voi. 111), Le Saulchoir, Kain, 1923, pp. 175 -197. G. P. KLUBERTANZ. S. 1., *The Discursive Power Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According io St. Thomas Aquinus.* St. Louis, 1952 (o bibliografie foarte întinsă, pp. 331 346).

[1?] *\ienon.* 82 b sqq.

[16] *Suin. theol.* I. 84. 3. ad *Resp.*

O primă constatare e suficientă pentru a descoperi falsitatea acestei teorii. Cînd lipseşte un simţ, dispare o dată cu el toată cunoaşterea a ceea ce percepea acest simţ. Un simţ mai puţin, o cunoştinţă mai puţin. Orbul din naştere nu ştie nimic despre culori; dimpotrivă, el le-ar cunoaşte dacă intelectul ar poseda, într-un mod natural înnăscut, raţiunile inteligibile ale tuturor lucrurilor. Dar putem depăşi simpla constatare a acestui fapt si să stabilim totuşi că o asemenea cunoaştere nu ar fi potrivită cu natura sufletului omenesc.

Admiţînd punctul de vedere platonician, am ajunge să considerăm corpul drept un fel de ecran

interpus între intelect şi obiect; ar trebui spus atunci că sufletul nu-şi dobîndeşte cunoştinţele cu ajutorul corpului, ci în ciuda corpului, cu care este unit. Or, am văzut că este natural ea sufletul omenesc să fie unit cu un corp. Concepţia lui Platon are drept consecinţă, prin urmare, că operaţia naturală a sufletului, care este cunoaşterea intelectuală, nu întîlncşte obstacol mai mare decît legătura, totuşi conformă cu natura sa, care-1 uneşte cu corpul. Dar există aici ceva şocant pentru gîndire. Natura, care a făcut sufletul pentru a cunoaşte, e imposibil sa-1 fi unit cu un corp care l-ar împiedica să cunoască; mai mult, să spunem că nu trebuie să dea un corp acestui suflet decît pentru a-i face mai uşoară cunoaşterea intelectuală.

Această afirmaţie se înţelege dacă ne reamintim infima demnitate a sufletului omenesc şi extrema sa imperfecţiune. Toate substanţele intelectuale au o facultate de cunoaştere supusă influenţei luminii divine. Considerată în principiul prim, această lumină este unică şi simplă; dar, cu cît creaturile inteligente sînt mai îndepărtate de principiul prim, cu atît această lumină se divizează şi se dispersează mai mult, ca şi razele divergente ce pleacă din acelaşi centru. Iată de ce Dumnezeu cunoaşte toate lucrurile prin simplul său act de a exista. Substanţele intelectuale superioare cunosc deja printr-o pluralitate de forme, dar nu folosesc din acestea decît un număr restrîns. Mai mult, ele percep forme cu adevărat universale şi, cum sînt înzestrate cu o facultate de cunoaştere extrem de eficientă, ele discern în sînul acestor forme universale mulţimea obiectelor particulare. Dimpotrivă, în substanţele intelectuale inferioare se găseşte un mai mare număr de forme mai puţin universale şi, cum sînt mai îndepărtate de sursa primă a oricărei cunoaşteri, aceste forme nu mai îngăduie perceperea cu aceeaşi distincţie a obiectelor particulare. Aşadar, dacă substanţele inferioare nu ar poseda decît formele inteligibile universale, aşa cum se întîlnesc în îngeri, nefiind luminate decît de o rază de lumină foarte slabă şi întunecată, ele nu ar reuşi să disecarnă m aceste forme mulţimea lucrurilor particulare. Cunoaşterea lor ar avea,

d, un caracter de vagă şi confuză generalitate; ea ar semăna cu cea

a neştiutorilor, care nu deosebesc în sînul principiilor consecinţe pe care le observă oamenii învăţaţi. Or, noi ştim că, în conformitate cu ordinea naturii, ultimele dintre substanţele intelectuale sînt sufletele umane Aşadar, ar trebui sau să nu le acordăm decît o cunoaştere generală şi confuză, sau să le unim cu corpuri, astfel îneît să poată căpăta despre lucrurile sensibile cunoaşterea determinată a ceea ce sînt. Dumnezeu a tratat sufletul omenesc aşa cum tratăm noi spiritele grosolane care nu se instmiesc decît cu ajutorul exemplelor preluate din sensibil. Aşadar, sufletul este unit cu corpul pentru un mai mare bine al său, deoarece se ajută de corp pentru a cunoaşte: *Sic ergo patet quodpropter melius animae est ut corpori un ia tur, et intelligat per conversionem ad phantasmata* „aşadar, astfel apare clar că pentru suflet este mai bine să se unească cu un corp şi să dobîndească cunoaştere prin revenire la reprezentări"[17]; şi *Competit eis (animus) ut a corporibus et per corpora suam perjectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur* „se reuneşte cu ele (sufletul) pentru ca de la corpuri şi prin corpuri să-şi dobîndească perfecţiunea inteligibilă; altminteri, în zadar s-ar uni cu trupurile"[18]. — într-un cuvînt, sufletul se va ridica pînă la cunoaşterea obiectelor sale tocmai îndreptîndu-se înspre corp, şi nicidecum îndepărtîndu-se de acesta, aşa cum ar cere inneismul platonician. Să ne străduim să precizăm modul după care intelectul uman îşi percepe obiectele. După Augustin, a cărui doctrină ne va orienta definitiv spre adevăr, sufletul intelectual descoperă toate lucrurile în esenţele veşnice, adică în adevărul imuabil care este în Dumnezeu: *Si amho videmus venim esse quod dicis, et ambo videmus venim esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in rne, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate* „dacă amîn-doi vedem că este adevărat ceea ce spui tu şi amîndoi vedem că este adevărat ceea ce spun eu, unde, rogu-te, vedem acest lucru? Aşadar, nici eu în tine, nici tu în mine, ci amîndoi în însuşi adevărul neschimbător, care se află mai presus de minţile noastre"[19].

Augustin considera într-adevăr că trebuie să ne însuşim ceea ce susţin despre adevăr filozofiile păgîne, şi, cum se pătrunsese de teoriile platoniciene, s-a străduit constant să adune ceea ce întîlnea bun la platonicieni sau chiar să amelioreze ori să reabiliteze ceea ce găsea că e contrar credinţei. Or, Platon desemna sub numele de *idei* fonnele lucrurilor considerate ca subzistînd prin sine şi în afara materiei. Cunoaşterea pe care sufletul o dobîndeşte despre

[17] *Sum. theol.* I. 89. 1. ad *Resp.*
[18] *Sum. theol.* I. 55. 2, ad *Resp.*

[19] *Confess.* XII. c. 25.

toate lucrurile s-ar reduce atunci la participarea sa la formele astfel definite; la fel cum materia corporală devine piatră în măsura în care participă la ideca de piatră, tot la fel intelectul ar cunoaşte piatra în măsura în care participă la această idee. Dar era în mod prea evident contrar credinţei să se admită astfel Idei separate, subzistînd în sine şi înzestrate cu un fel de activitate creatoare. Tocmai de aceea, Rleilor lui Platon Augustin le-a substituit esenţele creaturilor, reunite în gîndirea lui Dumnezeu, în conformitate cu care toate lucrurile sînt create şi mulţumită cărora, în fine, sufletul omenesc cunoaşte toate lucrurile.

Luată într-un anumit sens, chiar o asemenea doctrină ar fi inacceptabilă. Cînd afirmăm, împreună cu Augustin, că intelectul cunoaşte totul în esenţele eterne, şi în consecinţă în Dumnezeu, expresia *a cunoaşte în* poate însemna că esenţele veşnice constituie însuşi obiectul pe care îl percepe intelectul. Dar nu putem admite că, în starea vieţii noastre prezente, sufletul poate să cunoască toate lucrurile în esenţele eterne, care sînt Dumnezeu. Tocmai am văzut de ce, criticînd inneismul platonician. Numai preafericiţii, care îl contemplă pe Dumnezeu şi care văd totul în Dumnezeu, cunosc totul în esenţele veşnice; dimpotrivă, în lumea aceasta intelectul uman are ca obiect propriu sensibilul, şi nu inteligibilul. Dar expresia *a cunoaşte în* poate desemna principiul cunoaşterii în loc să desemneze obiectul acesteia; poate semnifica *a cunoaşte prin,* sau *acel ceva prin care* cunoaştem, şi nu *ceea ce cunoaştem*[20]. Or, luată în acest sens, ea nu face decît să traducă un marc adevăr, şi anume: necesitatea de a admite la originea intelecţiei noastre lumina dumnezeiască şi principiile prime ale cunoaşterii intelectuale pe care i le datorăm.

într-adevăr, sufletul cunoaşte totul în esenţele veşnice, aşa cum ochiul vede în soare tot ceea ce vede cu ajutorul soarelui. E necesar să înţelegem exact această aserţiune. în sufletul uman, există un principiu de intelecţie. Această lumină intelectuală care este în noi nu e nimic altceva decît o asemănare defmibilă prin participare a luminii increate şi, deoarece aceasta conţine esenţele veşnice ale tuturor lucrurilor, putem spune, într-un anumit sens, că noi cunoaştem totul în exemplarele divine. Aşadar, *a cunoaşte în esenţele eterne* va însemna pur şi simplu: a cunoaşte printr-o participare de la lumina divină, în care sînt conţinute esenţele tuturor lucrurilor create, lată de ce în Psalmul 4, în care se spune: *Mulţi dicunt Ouis ostendit nobis bona'.-'* „mulţi spun: Cine ne arată nouă cele bune?" Psalmistul răspunde: *Signatum est super nos lumen vultus*

'" Suin. theol. I, 84, 5. ad *Resp.* Sfîntul Toma a înţeles perfect că aceste diferenţe separă teoria lui Aristotel de cea a Sfîntului Augustin. Vezi îndeosebi textele atît de [rc]marcabile: *De spirilualibus crealwis,* art. 10. ad 8 [m] şi *De veritate,* qu.XI, art. 1.

tui Domine „Dar însemnatu-s-a peste noi lumina feţei tale, Doamne" Iar aceasta înseamnă: per *ipsam sigillationem divini luminiş in nobh omnia demonstrantul-* „prin însăşi pecetluirea dumnezeieştii lumini, în noi toate se arată". Dar această facultate de cunoaştere pe care ne-a dat-o Dumnezeu şi care este chipul dumnezeiesc în noi nu e suficientă. Am văzut că e natural vidă de speciile inteligibile pe care i le atribuia Platon Departe de a poseda cunoştinţe înnăscute, ea este originar în potentă fată de toate inteligibilele.

Lumina naturală astfel înţeleasă nu conferă cunoaşterea lucrurilor materiale doar prin participarea la esenţele lor veşnice, ci mai este nevoie şi de speciile inteligibile pe care le abstrage din lucrurile sensibile[21]. Prin urmare, intelectul uman are o lumină suficientă doar pentru a dobîndi cunoşterea inteligibilelor la care se poate ridica prin intermediul lucrurilor percepute[22]. într-un anumit sens, posedăm în noi germenii tuturor cunoştinţelor: *praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina* „preexistentă în noi unii germeni ai tuturor cunoştinţelor"[23]. Aceste seminţe preformate, a căror cunoaştere naturală o avem, sînt principii prime: *prima intelligibilium principia* „primele principii ale celor inteligibile"[24]. Aceste principii sînt primele concepţii pe care şi le formează intelectul în contact cu sensibilul. A spune că ele preexistă în intelect nu înseamnă, aşadar, a spune că intelectul le posedă în mod actual în sine, independent de acţiunea pe care o exercită corpurile asupra sufletului; înseamnă doar că sînt inteligibilele prime pe care intelectul nostru le concepe nemijlocit plecînd de la experienţa sensibilă. Intelecţia actuală a principiilor nu este înnăscută în noi mai mult decît sînt concluziile raţionamentelor noastre deductive[25]; dar, cînd le vom descoperi în mod spontan pe primele, va trebui să le dobîndim pe ultimele printr-un efort de căutare. Cîteva exemple ne vor ajuta să înţelegem acest adevăr.

Principiile pot fi complexe: întregul este mai mare decît partea; sauj simple: ideea de fiinţă, de unitate şi altele de acelaşi gen. Principiile I complexe preexistă *într-un anumit fel* în intelect. într-adevăr, îndată ceŞ sufletul raţional al omului ştie definiţiile întregului şi ale părţii, ştie că întregul este mai mare decît partea. Prin urmare, era apt în mod firesc să-şi formeze nemijlocit această cunoştinţă. Dar nu este mai puţin evident

[21] *Sum. theol.* I. 84. 5, ad *Resp.*

[21] *Sum. theol.* Iª IIªº, 109, 1. ad *Resp.* Dar, cum obiectul său este inteligibilul, intelectul nu poate să cunoască particularul, din care îl extrage, decît mediat şi printr-o reflecţie al cărei proces îl vom găsi analizat: *De veritate.* qu.X, art. 4, ad *Resp.*

~~[J] *De veritate* XI. 1, ad *Resp.*

[24] *Cont. Cent.* IV, 11, ad *Rursus considerandum est.*

[25] *Ibid.*

ca luat în sine, el nu poseda cunoaşterea, şi că intelectul abandonat doar nuterilor sale nu ar fi putut-o dobîndi niciodată. Pentru a şti că întregul este mai mare decît partea, este nevoie să cunoaştem definiţiile părţii si ale întregului; or, nu le putem cunoaşte decît dacă abstragem din materia sensibilă anumite specii inteligibile[26]. Prin urmare, dacă nu putem sti ce sînt întregul şi partea fără să facem apel la percepţia corpurilor, si dacă nu putem şti că întregul este mai mare decît partea fără această cunoaştere prealabilă, perceperea primelor concepţii inteligibile înseşi presupune cu necesitate intervenţia sensibilului.

Această concluzie e şi mai evidentă dacă avem în vedere principiile simple ale cunoaşterii. înseamnă să ignorăm ce sînt fiinţa sau unitatea, dacă nu am percepe în prealabil obiecte sensibile din care am putea abstrage specii inteligibile. Definiţia exactă a principiilor va fi, aşadar, următoarea: *primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intel-lectus agentis cognoscunturper species a sensibilihus abstractas* „primele activităţi ale intelectului, care sînt cunoscute pe dată prin lumina intelectului activ, abstrase pe specii din cele perceptibile"[27]. Aceste principii sînt originea şi garanţia tuturor cunoştinţelor noastre întemeiate. De la ele trebuie să plecăm pentru a descoperi adevărul, iar raţionamentul se referă întotdeauna la acestea, în cele din urmă, pentru a-şi verifica concluziile. Pe de altă parte, aptitudinea pe care o avem de a le forma din contactul cu sensibilul este, în universalitatea sufletelor omeneşti, ca o imagine a adevărului dumnezeiesc de care ţin. Prin urmare, putem să spunem în acest sens, dar numai în acest sens, că, în măsura în care sufletul cunoaşte toate lucrurile cu ajutorul principiilor prime ale cunoaşterii, el vede totul în adevărul divin sau în esenţele veşnice ale lucrurilor[28].

L

:" *Sum. theol. J'* II[ac], 51, 1, ad *Resp.*

- *De veritate* XI, 1, ad *Resp.* Interpretarea doctrinei tomiste a principiilor cunoaşterii susţinută de J. DURANTEL, *Le retour ă Dieu,* pp. 46, 156-157, 159 etc, ne parc cu greu conciliabilă cu textele Sfintului Toma, *Cont. Cent.* II, 78, ad *Amplius Aristoteles: De anima,* qu.un., art. 5, ad *Resp.: quidam vero crediderunt...* „unii însă au crezut". Remarca de la p. 161, nota 3, pare să indice că autorul nu concepe un termen median intre senzualism şi platonism, adică inneismul intelectului fără inneismul principiilor ce constituie exact doctrina Sfintului Toma; şi. cum ..teoria principiilor prime este punctul central şi caracteristic al teoriei cunoaşterii la Sfîntul Toma" (p. 156). eroarea comisă [111] legătură cu această chestiune atrage alte erori. Principiile ajung să fie concepute drept categorii kantiene care şi-ar avea originea în Dumnezeu (p. 162: este în acord cu p. 159, •■(ăci trebuie..."). Motivul este că sensul termenului tomist *determinare* a fost înţeles §' interpretat drept dezvoltarea intrinsecă a unui conţinut virtual, în loc să fie conceput, [In sen]sul propriu al determinării, drept elaborarea unui conţinut primit de intelect din [ata]ră şi intelectualizat de el.

"[K] *Cont. Cent.* III. 47 ad *Quamvis autem.* Mai ales, *Compendium theologiae.* c. 129. °[J] *meritele,* X, 6, ad *Resp.* sfîrşit.

L

TOMISMUL

Admiţînd astfel necesitatea unei lumini intelectuale venite de la Dumnezeu şi neputinţa acestei lumini reduse doar la puterile sale, am determinat de fapt condiţiile necesare şi suficiente ale cunoaşterii. Concluzia la care ne-ain rezumat mereu este că într-adevăr cunoaşterea intelectuală îşi are punctul de

plecare în lucrurile sensibile: *principium nostrae cognilionis est a scn.su* „originea cunoaşterii noastre se află în simţuri'". Prin urmare, singura problemă pe care o mai avem de rezolvat este să determinăm raportul dintre intelect şi sensibil în sinul cunoaşterii. In opoziţie cu Platon, după care intelectul participă în mod direct la formele inteligibile separate, se află Democrit, care nu atribuie o altă cauză cunoaşterii noastre decît prezenţa în suflet a imaginii corpurilor la care ne gîndim. După acest filozof, orice acţiune se reduce la un influx de atomi materiali care trec dintr-un corp în altul. El imaginează, prin urmare, mici imagini care ies din obiecte şi pătrund în materia sufletului nostm. Dar noi ştim că sufletul uman efectuează o operaţie în care corpul nu e deloc parte[29], adică operaţia intelectuală. Or, este imposibil ca materia corporală să-şi pună amprenta pe o substanţă incorporată cum e sufletul. Singura impresie a corpurilor sensibile nu ar ajunge, prin urmare, să producă această operaţie care este cunoaşterea intelectuală şi nu c suficientă să o explice. Trebuie să facem apel la un principiu de operare mai nobil, fără să ajungem totuşi pînă la inteligibilele separate ale platonismului. Vom ajunge acolo urmînd calea de mijloc dintre Democrit şi Platon. deschisă de Aristotel, adică admiţînd un intelect agent capabil să extragă inteligibilul din sensibil, prin mijlocirea unei abstracţii căreia îi vom preciza îndată natura.

Să presupunem că în urma operaţiilor .escrise mai înainte[30] un corp sensibil şi-ar imprima imaginea în simţul comun. Să desemnăm cu numele de reprezentare *(phantasmu)* această imagine; cu aceasta, nu dispunem încă deloc de cauza totală şi perfectă a cunoaşterii intelectuale; nu dispunem nici măcar de cauza suficientă, dar avem cel puţin materia asupra căreia se exercită această cauză[31]. Ce este de fapt reprezentarea? Este imaginea unui lucru particular: *similitudo vet particularis*[n]. Mai

[2<)] Vezi mai sus. pp. 294 296.

[30] Vezi pp. 302-303.

[31] *Suin. theol.* I, 84. 6. ad *Resp.*

[';] *Suin. theol.* I, 84. 7. ad 2[111]. Să ne reamintim că speciile sensibile nu sînt senzaţii împrăştiate în mediul fizic şi aflate în căutarea subiecţilor cunoscători în care să se fixeze, ci radiaţii fizice emanate de obiecte. Asemănătoare cu cauzele lor. speciile nu au existenţă distinctă de cea a obiectului care le produce şi a cărui emanaţie continuă sînt. Provenind din forma obiectului (şi nu din materia sa), speciile reţin din aceasta virtutea activă. Prin ele. obiectul actualizează organul senzorial şi şi-1 asimilează. *Phantasma* „reprezentarea"

exact, reprezentările sînt imagini ale lucrurilor particulare, imprimate sau păstrate în organele corporale: *similitudines individuorum existentes in organis corporeis* „imagini ale lucrurilor particulare existente în organele corporale"[33]. într-un cuvînt, atît din punctul de vedere al obiectului, ₒît şi al subiectului, ne aflăm aici în domeniul sensibilului. Culorile, de exemplu, au acelaşi mod de existenţă în măsura în care sînt în materia unui corp individual şi în măsura în care sînt în -potenţa vizuală a sufletului senzitiv. Atît într-un caz, cît şi în celălalt ele subzistă într-un subiect material determinat. Iată de ce culorile sînt capabile în mod natural să-şi imprime prin ele însele asemănarea lor în organul vizual. Dar, chiar pentru acest motiv, observăm încă de pe acum că nici sensibilul ca atare, nici, în consecinţă, reprezentările nu pot pătrunde în intelect. Senzaţia este actul unui organ corporal apt să primească particularul ea atare, adică forma universală ce există într-o materie corporală individuală[34]. Specia sensibilă, mediul pe care îl traversează şi simţul însuşi sînt realităţi de acelaşi ordin, deoarece toate trei intră în categoria particularului. Putem să spunem la fel despre imaginaţia în care se găseşte reprezentarea. Dar nu la fel stau lucrurile cu intelectul posibil; ca intelect, el primeşte specii universale; imaginaţia, dimpotrivă, nu conţine decît specii particulare, între reprezentare şi specia inteligibilă, particular şi universal, există, prin urmare, o diferenţă de gen: *sunt alterius generis*[35]. Iată de ce reprezentările, cerute în mod necesar pentru a face posibilă cunoaşterea intelectuală, nu constituie decît materia acesteia şi îi slujesc ca instrument, ca să spunem aşa[36].

Pentru a înţelege exact intelecţia, se cuvine să nu uităm rolul pe care l-am atribuit intelectului agent. Omul e situat într-un univers în care inteligibilul nu se întîlneşte în stare pură, iar imperfecţiunea intelectului său e de aşa natură, îneît intuiţia inteligibilului pur îi rămîne complet refuzată. Obiectul propriu al intelectului uman este quidditatea, adică natura existentă într-o materie corporală particulară. Nu sîntem deloc obligaţi să recunoaştem ideea de piatră, ci natura cutărei pietre determinate, iar această natură rezultă din unirea unei forme cu propria sa materie. La fel, ideea de cal nu este obiectul cunoaşterii noastre; trebuie să cunoaştem natura calului realizată în cutare cal concret determinat[37].

e similitudinea obiectului ce rezultă din acţiunea speciei asupra simţului propriu, apoi asupra simţului comun.

[31] *Sum. theol.* I, 85, 1, ad 3[m]. *In III de Anima.* lect. 3: ed. Pirotta. n. 794. p. 258.

[34] *Sum. theol.* 1, 85, 1, ad *Resp.*
[35] *De anima,* qu.4, ad 5[m].
[36] *De veritate* X, 6, ad 7[m].
[37] *Sum. theol.* I, 84, 7, ad *Resp:. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae exislunt per quamdam aclionem rerum in animam; omnis autem adio est per formam;*

Cu alte cuvinte, obiectele cunoaşterii umane comportă un element universal şi inteligibil, asociat cu un element particular şi material. Operaţia proprie a intelectului agent constă în a disocia cele două elemente cu scopul de a furniza intelectului posibil inteligibilul şi universalul care sînt implicaţi în sensibil. Această operaţie se numeşte abstractizare.
Obiectul cunoaşterii fiind întotdeauna proporţionat facultăţii de cunoaştere care îl percepe, putem distinge trei trepte în ierarhia facultăţilor de cunoaştere. Cunoaşterea sensibilă este acrul unui organ corporal, adică simţul. Iată de ce obiectul tuturor simţurilor este forma în măsura în care există într-o materie corporală şi, cum materia corporală este principiul de individuaţie, potenţialităţile sufletului senzitiv nu cunosc decît obiectele particulare. Dimpotrivă, întîlnim o cunoaştere ce nu este nici actul vreunui organ corporal, nici măcar legată cîtuşi de puţin de o materie corporală oarecare. Aşa este cunoaşterea angelică. Prin urmare, obiectul acestei cunoaşteri este forma subzistentă separat de orice materie. Chiar cînd îngerii percep obiecte materiale, ei nu le percep decît prin forme imateriale, adică în ei înşişi sau în Dumnezeu.
Intelectul uman ocupă o situaţie intermediară. El nu este actul vreunui organ corporal, ca simţul, ci aparţine unui suflet care, spre deosebire de înger, este forma unui corp. De aceea, caracteristica acestui intelect este perceperea formelor, care există în mod individual într-o materie corporală, şi nu perceperea lor aşa cum există în aceasta. Or, a cunoaşte ceea ce este într-o materie fără să ţinem cont de materia în care se află înseamnă a abstrage forma materiei individuale pe care o constituie reprezentările[38]. Luată sub aspectul ei cel mai simplu, această abstractizare constă în primul rînd în faptul că intelectul agent percepe în fiecare lucru material ceea ce îl constituie în esenţa sa şi lasă deoparte principiile de individuaţie care aparţin materiei sale. La fel cum putem examina separat culoarea unui fruct fără să ţinem cont de celelalte proprietăţi ale sale, tot la fel intelectul nostru poate cerceta separat, în reprezentările imaginaţiei, ce constituie esenţa omului, a calului sau a pietrei, fără să ţină seama de ceea ce-1 deosebeşte, în interiorul acestor specii, pe cutare sau cutare individ determinat[39].
unde formae quae suni in mente nostru, primo et principaliler respiciunt res exlra animam existentes quanlum ad formas eantm ..căci în mintea care primeşte cunoaştere de la lucruri există forme, printr-o acţiune a lucrurilor asupra sufletului; însă orice acţiune există prin formă; de unde rezultă că, în primul rînd şi în principal, formele care se află în mintea noastră se referă la lucrurile existente în afara sufletului, în măsura în care se referă la formele lor". *De veritate* X, 4, ad *Resp.*
™ *Sum. theol.* I, 85, 1, ad *Resp.*
[w] *Suin. theol.* I, 85, 1, ad l[m].

Operaţia intelectului agent nu se limitează să separe universalul de particular; aşadar, activitatea lui nu este doar separatoare, ci este şi producătoare de inteligibil. Pentru a abstrage din reprezentări specia inteligibilă, intelectul agent nu se mulţumeşte să o transporte ca atare în intelectul posibil, el trebuie să o producă. Pentru ca specia.sensibilâ a lucrului să devină forma inteligibilă a intelectului posibil, este nevoie ca ea să sufere o adevărată transmutaţie. Este ceea ce vrem să exprimăm cînd spunem că intelectul agent se întoarce spre reprezentări, cu scopul de a le ilumina. Această iluminare a speciilor sensibile reprezintă esenţa însăşi a abstractizării. Prin urmare, ea e cea care abstrage din specii inteligibilul pe care îl conţin[40] şi dă naştere în intelectul posibil cunoaşterii a ceea ce constituie reprezentările, dar neţinînd seama în acestea decît de specific şi de universal, făeînd abstracţie de material şi de particular[41].
Extrema dificultate pe care o resimţim în a ne reprezenta exact ce vrea să spună aici Sfîntul Toma ţine de faptul că încercăm inconştient să realizăm această operaţie şi să ne formăm o reprezentare concretă a acesteia. Or, aici nu ni se propune să oferim spre descriere intelecţiei un mecanism psihofiziologic[4:]; ne aflăm într-un alt ordin, care e ce! al inteligibilului, iar soluţia problemei cunoaşterii pe care o defineşte aici Sfîntul Toma constă înainte de toate în a descrie condiţiile cerute pentru a se putea realiza o operaţie despre care ştim că se realizează. E tocmai ceea ce ni' ;e poate înţelege decît revenind la datele înseşi ale problemei puse.
în univers, există o fiinţă cunoscătoare, a cărei natură este aceea că inteligibilul îi parvine doar în

amestec cu sensibilul. Posibilitatea unei asemenea fiinţe este verosimil *a priori,* deoarece este în acord cu principiul de continuitate ce guvernează universul. Totuşi, rămîne să înţelegem ce ordin de raporturi implică o operaţie de acest gen între inteligibilul în act, capătul superior al operaţiei, şi materie, capătul său inferior; a rezolva această problemă înseamnă să găsim intermediare pentru a umple distanţa care le separă.

Un prim intermediar e furnizat de sensibilul însuşi. Acesta este, după cum am mai spus, unirea unei forme, şi în consecinţă a unui inteligibil, cu o materie determinată. Aşadar, sensibilul conţine inteligibilul în po-

[40] *Ihid.,* ad 4[m].

[41] *Ibid.*. ad 3[m]. *De anima,* qu.4, ad *Resp.* Cf. *Comp. theologiae.* cap. 81-83.

[42] Aristotel nu ne-a spus aproape nimic despre acest fapt. El doar compară natura intelectului agent cu cea a unui fel de lumină, ceea ce reprezintă mai degrabă o metaforă decît o explicaţie.

tentă, dar este un inteligibil determinat în act aşa îneît să fie particular. Dinspre partea omului, găsim de asemenea inteligibil în act, intelectul său, acea parte a lui prin care prelungeşte ordinele angelice inferioare, dar acest inteligibil este indeterminat. Este o lumină prin care putem vedea, dar în care nu se mai vede nimic. Pentru ca aceasta să ne facă să vedem, trebuie să cadă asupra obiectelor; dar, pentru a cădea asupra obiectelor, trebuie să existe obiecte cu care să fie înrudită. Inteligibilul în act care este intelectul nostru va muri, aşadar, de inamţie dacă nu-şi găseşte hrana în lumea în care ne aflăm. în mod evident, nu o va găsi decît în sensibil: e posibilă, prin urmare, o soluţie la problema tomistă a cunoaşterii, cu condiţia ca sensibilul, determinat în act şi inteligibil în potentă, să-şi poată comunica determinarea sa intelectului nostru, care este inteligibil în act, dar determinat numai în potentă.

Pentru a rezolva această problemă, Sfîntul Toma admite existenţa în aceeaşi substanţă individuală, şi nu în două subiecte distincte, ca aver-roiştii. a unui intelect posibil şi a unui intelect agent. Dacă afirmarea coexistenţei acestor două facultăţi ale sufletului într-un singur subiect nu este contradictorie, vom putea spune că am obţinut soluţia problemei, întrucît o asemenea ipoteză va satisface toate datele problemei. Or, această afirmaţie nu este contradictorie. într-adevăr, este contradictoriu ca un acelaşi lucru să fie, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, în potentă şi în act; dar e contradictoriu să se afle în potentă sub un anumit raport şi în act sub un altul; este chiar condiţia normală a oricărei fiinţe finite şi create. Este şi situaţia sufletului raţional în raport cu sensibilul şi cu reprezentările care îl constituie. Sufletul are inteligibilitatea în act, dar îi lipseşte determinaţia; reprezentările au determinaţie în act, dar le lipseşte inteligibilitatea; prin urmare, acesta le va conferi inteligibilitate prin care va deveni intelect agent, şi va primi de la ele determinaţiile, prin care va fi intelect posibil. Pentru ca operaţia să fie realizabilă, e necesară o singură condiţie, şi care este o condiţie metafizică bazată pe cerinţele ordinului: este nevoie ca acţiunea intelectului agent, care face reprezentările inteligibile, să preceadă receptarea acestui inteligibil în intelectul posibil: *actio intellectus agentis in phantasmatibuspraecedit receptionem intellectus possibilis* „acţiunea intelectului agent asupra reprezentărilor precedă receptarea unui intelect posibil". Sensibilul ca atare nu poate să pătrundă în inteligibilul ca atare, astfel îneît intelectul nostru e cel care, năzuind să primească determinaţia sensibilului, începe prin a face acţiunea posibilă, ridicînd-o la propriul său ordin. Numai cu acest preţ, şi aceasta era singura problemă de rezolvat: *parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere*[*1'].*

.

[41] *Cont. Gem.* II, 77.

Aceasta e modalitatea după care sufletul uman cunoaşte corpurile. Această concluzie nu este adevărată numai în ce priveşte dobîndirea cunoaşterii; ea este valabilă şi în ce priveşte folosirea pe care i-o dăm după ce am dobîndit-o. Orice leziune a simţului^comun, a imaginaţiei sau a memoriei suprimă simultan reprezentările şi cunoaşterea inteligibilelor corespunzătoare[44]. în fine, ea ne permite să descoperim modalitatea după care sufletul uman se cunoaşte pe sine, ca şi obiectele situate deasupra lui. într-adevăr, intelectul se cunoaşte exact în acelaşi fel în care cunoaşte celelalte lucruri. El nu se cunoaşte deci pe sine decît în măsura în care trece din potenţa în act, sub influenţa speciilor pe care lumina intelectului agent le abstrage din lucrurile sensibile[45]. De aici, mulţimea operaţiilor pe

care le cere o asemenea cunoaştere şi ordinea după care se prezintă acestea. Sufletul nu ajunge la cunoaşterea de sine decît pentru că percepe mai întîi alte lucruri: *ex obiecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius* „căci pornind de la obiect îşi cunoaşte operaţia sa, prin care ajunge la cunoaştere de sine"[46]. El îşi cunoaşte mai întîi obiectul, apoi operaţia, şi, în fine, propria natură. Uneori, observă doar că este un suflet intelectual, pentru că percepe operaţia intelectului său; uneori, se ridică pînă la cunoaşterea universală a ceea ce este natura sufletului uman printr-o reflecţie metodică asupra condiţiilor pe care le cere o asemenea operaţie[47], dar, în ambele cazuri, ordinea gîndirii rămîne aceeaşi. *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extri-secum, scilicet natura materialis rei. Et ideo, id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per ac turn cognoscitur ipse intellectus, adus estperfectio ipsum intelligere* „căci există un alt intelect şi anume cel uman, care nu reprezintă nici înţelegere de sine şi nici obiectul prim al autoînţelegerii nu constituie esenţa lui. ci ceva exterior, şi anume natura lucrului material. Şi din acest motiv aceea ce cunoaşte mai întîi intelectul uman este un astfel de obiect: şi în al doilea rînd este cunoscut actul însuşi prin care e cunoscut obiectul; iar prin act e cunoscut intelectul însuşi, a cărui perfecţiune constă în cunoaştere de sine"[48].

[44] *Sum. iheol.* I. 84, 7. ad *Rcsp.* [4>] *Suni. iheol.* 1. 87. 1. ad *Resp.*

[4(1] *De anima.* III. ad 4 '"; cf. *De veritate X.* 8, ad *Resp.* [47] *Sum. iheol.* I, 87, 1. ad *Resp.*

[45] *Sum. thcul.* I, 87, 3, ad *Resp. De veritate,* qu. X, art. 8. Vezi, în legătură cu această chestiune, B. ROMEYER, *Nolre science de iesprit humain d'apres saint Tliomas d'Aquin.* în *Arehives dephilosophie,* I, 1, pp. 51-55, Paris. 1923. Această lucrare augustinizează

Cît despre modalitatea în care sufletul cunoaşte ceea ce se află deasupra lui, fie că e vorba despre substanţe întru totul imateriale, cum sînt îngerii, fie despre esenţa infinită şi increată pe care o numim Dumnezeu, perceperea directă a inteligibilului ca atare îi rămîne necunoscută[49]. Nu vom putea pretinde nimic altceva decît să ne formăm o anumită reprezentare foarte imperfectă a inteligibiului plecînd de la natura sensibilă, lată de ce, nu mai mult decît sufletul omenesc el însuşi, Dumnezeu nu este obiectul prim pe care îl percepe. El trebuie să plece de la cercetarea coipurilor şi nu va înainta niciodată mai departe, în cunoaşterea inteligibilului, decît acolo unde sensibilul de la care pleacă îi permite să înainteze. Aşadar, întîlnim aici justificarea decisivă a metodei urmate pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu şi pentru a-i analiza esenţa: *Cogni-tio Dei quae ex mente hitmana accipi potest, non excedit ii lud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum eî ipsa de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas sensibilium intelligit* „cunoaşterea lui Dumnezeu care poate fi percepută de mintea omenească nu depăşeşte acel gen de cunoaştere care vine prin simţuri, de vreme ce ea însăşi află despre sine ce este prin faptul că înţelege naturile lucrurilor perceptibile"[50]. Acest adevăr guvernează întreaga filozofie. în lipsa unei bune înţelegeri, atribuim intelectului obiecte pe care acesta e în mod natural incapabil să le perceapă, aşadar, nu recunoaştem valoarea şi nici limitele cunoaşterii noastre. Forma cea mai periculoasă a acestei iluzii constă în a crede că realitatea ne este cu atît mai bine cunoscută cu cît este în ea însăşi mai cognoscibilă şi mai inteligibilă. Ştim în prezent că intelectul nostru e construit pentru a extrage inteligibilul din sensibil şi din faptul că poate să elibereze de materia individuantă forma sa universală, nu am putea conchide fără să facem un sofism că este capabil *a for-tiori* să perceapă inteligibilul pur. Intelectul este asemănător unui ochi care ar fi simultan capabil să perceapă culorile şi destul de luminos el

puţin doctrina tomistă în această chestiune. Pare dificil să admitem că Sfîntul Toma ne acordă o cunoaştere a esenţei sufletului care să fie directă, şi nu obţinută plecînd de la cunoaşterea sensibilă. Ceea ce este adevărat e că prezenţa sufletului în ea însăşi o lipseşte de un *habitus* corespunzător. *(De veritate* X. 8, ad *Resp).* Avem, aşadar, o cunoaştere normală a esenţei sufletului şi o certitudine nemijlocită a actelor sale (cf. ARISTOTEL, *El.* A7c, IX, 9, 1170 a 25 sqq.), dar inferăm existenţa şi natura sa plecînd de la operaţiile sale. Pentru un studiu mai aprofundat al acestei probleme, vezi A. GARDEIL, *La percep-lion de l ăme par elle-meme d apres saini Thomas,* în *Melanges Thomistes* (Bibi. thomiste III), Le Saulchoir, 1923, pp. 219-236.

[49] *Sum. Iheoi* I, 88, 3, ad *Resp.*

[50] *Cont. Cent.* III, 47, ad *Ex his ergo.*

însuşi pentru a face aceste culori în mod actual vizibile. Un asemenea ochi, capabil prin ipoteză să perceapă o lumină slabă, ar fi inapt să perceapă o lumină puternică. De fapt, există animale despre ai căror ochi se spune că produc o lumină suficientă pentru a ilumina obiectele pe care le văd; or, aceste

animale văd mai bine noaptea decît ziua; ochii lor sînt slabi; un pic de lumină îi limpezeşte, multă lumină îi orbeşte. La fel stau lucrurile în ce priveşte intelectul nostru. Pus în prezenţa inteligibilelor supreme, el este ca ochiul bufniţei, care nu vede soarele în faţa căruia se găseşte. Aşadar, trebuie să ne mulţumim cu această slabă lumină inteligibilă pe care o avem în mod natural şi care e suficientă pentru nevoile cunoaşterii omeneşti, dar să ne ferim sâ-i cerem mai mult decît ne poate da. Incorporalul nu ne este cunoscut decît prin comparaţie cu corporalul şi, de fiecare dată cînd aspiră la vreo cunoaştere a inteligibilelor, trebuie să ne îndreptăm spre reprezentările pe care le produc în noi corpurile, deşi nu există reprezentări ale realităţilor inteligibile[51]. Acţionînd în acest fel, ne comportăm cum se cuvine infimelor intelecte care sîntem şi acceptăm limitele pe care le impune facultăţii noastre de cunoaştere locul pe care îl ocupăm în ierarhia fiinţelor create[52].

[51] *Sum. theol.* I, 84. 7, ad 3[m].

[52] In afara lucrărilor pe care le-am semnalat şi care vizează direct teoria tomistă a cunoaşterii, există un anumit număr de opere clasice despre raporturile dintre doctrina tomistă a cunoaşterii şi cea a Sfîntului Augustin, a Sfîntului Bonaventura şi a Şcolii augustinine în general. Este o problemă pe care este imprudent să o abordăm înaintea studiului direct al textelor tomiste sau augustiniene, dar la care sîntem apoi conduşi cu necesitate şi a cărei cercetare este, istoric şi filozofic, foarte fecundă. Vezi J. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit.* Miinster. 1860, 2 voi. (trad. fr.: *La philosophie scolastique,* Paris, 1868 1890. 4 voi.; trad. it. Roma, 1866, 2 voi.); LEPIDI. *Examen philosophico iheologicum de Ontologismo.* Louvain. 1874; acelaşi autor, *De Enle generalissimo proul est aliquid psychologicum, logicum. onlologicum:* în *Divus Thumas,* 1881, nr. 11; ZI-GLIARA, *Della luce intelletluale e dell 'ontologismo secondo le dotlrine dei SS. Agoslino, Bonaveniura e Tommaso,* Roma, 1874 (sau voi. II din *Oeuvres compleles.* trad. fr. Murgue. Lyon. 1881, pp. 273 sqq.). O introducere generală la această problemă vom găsi, uneori discutabilă dar întotdeauna sugestivă, în *De humanae cognitionis ralione anecdota quaedam S. D. Sandi Bonaventurae.* Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883; în special, *Dissertatio praevia,* pp. 1-47.

-Capitolul al şaptelea-

CUNOAŞTERE ŞI ADEVĂR

Am descris operaţiile cognitive ale sufletului raţional, şi astfel am adus oarecum omul la locul lui în ierarhia fiinţelor create. Se cuvine să ne oprim în acest punct pentru a degaja natura cunoaşterii omeneşti aşa cum o înţelege Sfîntul Toma, precum şi concepţia pe care şi-o edificase despre adevăr. Grija de a şti ce este o cunoştinţă[1] nu este comună la om. O simplă privire în natură e suficientă să ne arate că faptul de a cunoaşte nu este implicat cu necesitate în simplul fapt de a exista. O rapidă inducţie ne va permite să ne asigurăm de acest lucru. Există mai întîi lucruri artificiale, făcute de mîna omului, care sînt inerte şi incapabile de mişcare proprie. Dacă un pat cade, acest fapt se întîmplă pentru că e de lemn, nu pentru că e pat; dacă, pus în pâmînt, creşte, nu creşte un pat, ci un arbore. Vin apoi fiinţele naturale, care sînt înzestrate cu un principiu intern de mişcare, cum sînt uşurătatea sau greutate implicate prin forma lor, dar care se mişcă exclusiv în funcţie de acest principiu intern, fără să intervină vreodată nici cea mai mică adaptare a mişcărilor lor la condiţiile lumii exterioare. Lăsate în voia lor, piatra cade şi flacăra urcă în linie dreaptă, una se deplasează în jos, alta în sus. Există chiar mişcări naturale mult mai complexe, cele ale plantei pe care o însufleţeşte

[1] A se consulta A.-D. SERTILLANGES, *L 'idee generale de la connaissance d 'apres suini Thomas d'Aquin,* în *Rev. des sciences philos. el theolog.* 1908, voi. II. pp. 449-456: M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Sur la theorie ihomiste de la verile,* ibid.. 1921. voi. X, pp. 222-234 (la care a se adăuga importantele remarci, *ibid.,* voi. XIV, pp. 188-189 şi 201 -203); L. NOEL, *Notes d 'epistemologie Ihomiste,* Louvain, 1925. — Pentru o discuţie de ansamblu a interpretărilor propuse, E. GILSON, *Realisme ihomiste el critique de la connaissance.* J. Vrin, Paris. 1938. C. VAN RIET, *L 'epistemologie ihomiste,* Louvain, 1946.

o viaţă vegetativă, şi care îşi desfăşoară în spaţiu rădăcinile, ramurile şi frunzele, dar, şi aici, este vorba de o inerţie reglată şi condiţionată din interior, fără ca lumea exterioară să facă altceva decît să-i permită sau să-i interzică dezvoltarea. Un stejar creşte, dacă poate creşte, aşa cum cade o piatră, dacă o scăpăm din mînă; creşterea^sa o dată terminată, el moare, nefiind niciodată altceva decît un stejar, adică tot ceea ce putea deveni.

O dată cu regnul animal, aspectul fiinţelor se schimbă complet. Conduse de principii interne, precum cele ale vegetalelor, mişcările animalelor nu se explică totuşi exclusiv prin acestea. Un cîine poate să facă şi altceva decît să cadă datorită propriei greutăţi sau să crească pentru că e viu, el se deplasează în spaţiu pentru a căuta o pradă, ţîşneşte să o prindă, aleargă să o aducă, toate — acţiuni ce presupun că prada în chestiune există mai întîi pentru ea însăşi, dar există şi pentru cîine. Capra nu există pentru arbustul din care mănîncă, dar arbustul există pentru ea, oricare ar fi de altfel felul său de a exista.

Această existenţă a unei fiinţe pentru o altă fiinţă, care începe cu animalitatea şi se dezvoltă în om, este exact ceea ce numim cunoaştere. Există cunoaştere în lume, iată un fapt. în ce condiţii e posibilă cunoaşterea în general, aceasta-i întrebarea.

Să punem problema în toată rigoarea ei. Ce înseamnă că o fiinţă vie ia cunoştinţă de o altă fiinţă? Dacă o avem în vedere în ea însăşi, această fiinţă cunoscătoare îşi este mai întîi propria esenţă, adică se rînduieşte sub un gen, se defineşte printr-o specie şi se individualizează prin toate proprietăţile ce o disting de fiinţele de aceeaşi natură. în calitatea pe care o are, el este aceasta, şi nimic altceva: un cîine, o capră, un om. Dar, în calitate de fiinţă cunoscătoare, devine încă ceva faţă de ceea ce este. deoarece prada pe care o urmăreşte cîinele, arbustul din care capra mănîncă, sau cartea pe care omul o citeşte, toate acestea există de acum înainte într-un anumit fel în cîine, în capră şi în om. Deoarece aceste obiecte sînt în subiecţii care le cunosc, trebuie ca subiecţii să fi devenit într-un fel aceste obiecte. A cunoaşte înseamnă, aşadar, a fi într-un fel nou şi mai bogat decît felurile precedente, deoarece înseamnă esenţialmente să cuprinzi în ceea ce eşti în primul rînd pentru tine ceea ce un alt lucru este în primul rînd pentru el însuşi[2]. Exprimăm acest

· în limbaj tomist. deoarece o fiinţă e definită prin forma ei, o fiinţă cunoscătoare se deosebeşte de o fiinţă noncunoscătoare prin aceea că posedă, în afară de forma sa proprie, forma lucrului pe care îl cunoaşte: *Cognoscentiu a nori cognoseentibiis in hoc dislinguunlut; quiu non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tanlinn, sed cog-noseens natum est habere formam etiam rei alieri tis; nam species cognili est in cog-noscente. Unde manifeslum est, quod natura rei non cognoseentis est magis coarctata*

fapt spunînd că a cunoaşte un lucru înseamnă un fel de a deveni acel lucru[3].

Se impune o primă observaţie, dacă vrem să dăm acestor constatări întreaga lor importanţă. Oricare ar fi interpretarea ulterioară a acestor fapte la care ne oprim, este clar că ne aflăm aici în prezenţa a două genuri diferite de fiinţe. între ceea ce nu este niciodată altceva decît el însuşi şi ceea ce e capabil să se dilate pentru a poseda fiinţa altora, există o distanţă considerabilă, exact cea care separă materialul de spiritual. Tot ceea ce este, într-o fiinţă, corp sau materie are drept efect să o îngusteze, să o limiteze; tot ceea ce conţine spiritual arc ca efect, dimpotrivă, să o lărgească, să o amplifice. Pe treapta cea mai de jos, mineralul, care nu este decît ceea ce este; pe treapta supremă, sau, mai bine spus, dincolo de orice treaptă ce s-ar putea concepe, Dumnezeu, care este torul; între cele două, omul, care, într-un anumit fel, este capabil de orice devenire prin simţuri şi prin inteligenţă[4]. Aşadar, problema cunoaşterii omeneşti

el limitata. Natura aulem re rum cognoscentium habel tnaiorem amplitudinem el exten-sionem; propter quod dicit Philosophus, III de Anima *(text. 37) quod* anima est quo-dammodo omnia „cele cunoscătoare se deosebesc de cele necunoscătoare prin faptul că cele necunoascătoare nu posedă nimic altceva în afară de forma lor. în timp ce cunoscătorul s-a născut pentm a îmbrăca şi forma altui lucru; căci specia a ceea ce este cunoscut se află în cel ce cunoaşte, de aici rezultă. în mod evident, că natura unui lucru necunoscător este mai restrînsă şi mai limitată. Iar natura lucrurilor cunoscătoare posedă o mai mare amplitudine şi extensiune: drept care Filozoful spune în *de Anima* III (text. 37) că, într-un fel, sufletul le reprezintă pe toate". *Sum. theol.* I, 14, 1, ad *Resp.*

' Acesta e sensul faimoasei formule a lui Joannes a Sancto Thoma: *Cognoscenlia autem in hoc elevanlur super non cognoscenlia, quia id quod esl allerius, ut allerius, seu proul manei dislinclum in altern possunt in se recipere,* ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se „însă cele cunoscătoare prin aceasta se înalţă mai presus de cele necunoscătoare, pentru că ceea ce aparţine altuia, ca fiind a altuia sau care rămîne distinct la altul, pot să revină la sine *astfel că există în sine. dar pot chiar şi să devină altele decît şinele".* JOANNES A SANCTO THOMA, *De anima,* qu. IV, art. 1. Formula nu este chiar a Sfîntului Toma, dar traduce în mod fidel fondul gîndirii sale.....Pentru interpretarea ei, putem urmări controversa dintre N. Balthasar şi părintele Garrigou-Lagrange în *Revue neo-scolaslique de philusophie,* 25 (1933). 294 310 şi 420-441.

[4] //; *III de Anima,* lect. 13: ed. Pirotta. n° 790. Cf. *Forma autem in his, quae cogni-tionem participant, alliori modo invenitur quam in his. quae cognitione careul. In his enim. quae cognitione curent, invenitur tanlummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque. quod etiam naturale uniuscuiusque est [...] In habenlibus autem cognilionem sic determinatul- unumquodque ad proprium esse naturale, per formam naluralem, quod tamen est receplivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipil species omnium sensibilium, el intellectus omnium intelligibilium. El sic anima hominis fit omnia quodaminodo secundum sensum el inlelleclum, in quo. quodammodo. cognilionem habenlia ad Dei simililudinem appropinquant, in quo omnia praeexislunt* „însă la acelea care participă la cunoaştere forma este situată pe o treaptă superioară

este, în fondul său, cea a modului de existenţă al unei fiinţe spirituale, dar care nu este pură spiritualitate.

O a doua observaţie vine să o confirme pe prima: nu există două soluţii conceptibile la problema

cunoaşterii, una pentru inteligenţă, alta pentru simţuri. Cunoaşterea sensibilă şi cunoaşterea intelectuală pot să fie, şi chiar sînt, două specii diferite sau două grade diferite ale aceluiaşi gen de operaţie, dar ţin de aceeaşi explicaţie. Dacă ar trebui făcută o tăietură ideală în ordinea universală ar trebui să treacă între animale şi plante, nu între animale şi om. Oricît ar fi de restrins cîmpul său de extensiune, animalul sporeşte cu fiinţa altuia prin senzaţia pe care o resimte; este, aşadar, în mod clar, deşi încă incomplet, degajat de pura materialitate[5], în acest fel, operaţiile cognitive trebuie descrise în aşa fel, îneît inteligenţa şi senzaţia să poată decurge dintr-un principiu unic şi să le putem aprecia prin aceleaşi reguli.

în raport cu cele lipsite de cunoaştere. Căci în acelea care sînt lipsite de cunoaştere se găseşte o formă pentru o singură existenţă proprie, determinînd pe fiecare... Dar în cele care posedă cunoaştere astfel este determinat orice în raport cu propria existenţă naturală, printr-o formă naturală, pentru că este totuşi receptiv faţă de speciile altor lucruri, după cum simţul primeşte speciile tuturor celor sensibile, la fel şi intelectul pe cele ale tuturor celor inteligibile. Şi pe această cale sufletul omului devine una cu toate într-un anume fel, potrivit simţului şi intelectului în care, într-un mod oarecare, cele care posedă cunoaştere se apropie de imaginea lui Dumnezeu, în care preexistă toate". *Sum. theol.* I, 80, 1, ad *Resp. — Paiet igilur, quod immaterialilas alicuius rei est ralio, quod sil cognoscitiva, el secundum modum immaterialitatis est modus cognilionis. Unde in 2* de Anima *dicitur quod plantae non cognoscunl propter sucim malerialitatem. Sensus autem cognoscilivus esl, quia receplivus est specierum sine materia, el intelleclus ad-hue magis esl cognoscilivus, quia magis separalus est a materia, el immixtus* [...] *Unde. cum Deus sil in summo immalerialitatis* [...], *sequitur quod ipse sil in summo cognilionis* „aşadar este clar că imaterialitatea unui lucru este raţiunea, că ca este capabilă de cunoaştere şi în conformitate cu felul imaterialităţii este şi felul cunoaşterii. De aceea în *de Anima 2* se spune că plantele nu posedă cunoaştere din cauza materialităţii lor. Dar simţul este capabil de cunoaştere, pentru că receptează unele specii fără materie, iar intelectul este încă mai capabil de cunoaştere, pentru că este în mai mare măsură separat de materie şi mai puţin amestecat cu ea... De aceea, de vreme ce Dumnezeu se află pe treapta cea mai înaltă a imaterialităţii... rezultă că tot el se află pe treapta cea mai înaltă a cunoaşterii". *Sum. theol.* I, 14, 1, ad *Resp.* Cf. //; *II de Anima.* lect. 5, ed. Pirotta, nr. 283.

[5] *Huiusmodi autem viventia inferiora, quorum adus esl anima, de qua nune agilui; habenl duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus male-rialibus. Aliud autem immaleria/e, in quo communicanl cum substanliis superioribus aliqualiler.* „însă vieţuitoarele inferioare de acest fel, al căror fapt de a fi este sufletul, despre care e vorba acum, au un dublu act de a fi. Unul chiar material, în care se întîlnesc cu alte lucruri materiale. Celălalt însă. imaterial, în care comunică, într-un fel, cu substanţe superioare" *In lib. de Anima,* II, 5, ed. Pirotta, nr. 282.

O primă condiţie a posibilităţii acestei cunoaşteri este că lucrurile participă, şi ele, la un anumit grad de imaterialitate. Dacă presupunem un univers pur material şi lipsit de orice element inteligibil, acesta va fi, prin definiţie, opac pentru spirit. Faptul că nu este aşa e pentru că în afara unui intelect care poate, într-un fel, deveni un lucru, trebuie să existe în acest lucru ca atare un aspect sub care e susceptibil să devină, într-un fel, spirit. Elementul obiectului asimilabil unei gîndiri este forma lui. A spune că subiectul cunoscător devine obiectul cunoscut echivalează în consecinţă cu a spune că forma subiectului cunoscător sporeşte cu forma obiectului cunoscut[6]. Ştiam deja, dintr-un punct de vedere metafizic, că această intimă înrudire dintre gîndire şi lucruri era posibilă, deoarece universul, pînă în cele mai mici părţi ale sale, este de natura inteligibilului suprem care este Dumnezeu; constatăm în prezent că ea este cerută în mod necesar pentru ca fapte cum sînt ideile şi senzaţiile să fie conceptibile. Nu e suficient să pregăteşti un loc de întîlnire între gîndire şi lucruri, ci este nevoie şi de anumite lucruri pe care ea să le poată întîlni.

Ce devine noţiunea de cunoaştere o dată recunoscută drept posibilă această dublă asimilare? Un acelaşi fapt ni se va oferi sub două aspecte, după cum îl vom aborda din punctul de vedere al obiectului cunoscut, sau din punctul de vedere al aportului subiectului cunoscător. A descrie cunoaşterea adoptînd unul dintre aceste două aspecte complementare, şi exprimîndu-ne ca şi cum l-am aborda de la celălalt înseamnă a ne angaja în inextricabile dificultăţi.

Să abordăm mai întîi punctul de vedere al obiectului, care este cel mai uşor de înţeles. Pentru a rămîne fideli principiilor care au fost stabilite mai sus, să admitem că fiinţa obiectului însuşi se impune fiinţei subiectului care îl cunoaşte. Dacă a cunoaşte un lucru înseamnă a deveni acel lucru, atunci trebuie necesarmente ca în momentul în care se operează actul de cunoaştere să se constituie o fiinţă nouă, mai amplă decîţ prima, tocmai deoarece cuprinde într-o unitate mai bogată fiinţa care cunoaşte, aşa cum era înainte de a cunoaşte, şi ceea ce a devenit după ce a sporit cu obiectul cunoscut. Sinteza care se produce atunci implică, aşadar, fuziunea dintre două fiinţe care coincid în momentul unirii lor. Simţurile diferă de sensibil, iar intelectul diferă de inteligibil, dar nici simţurile nu diferă de lucrul simţit, nici intelectul de obiectul cunoscut de el în mod actual; aşadar, simţul, considerat în actul său de a simţi, se confundă literalmente cu sensibilul, considerat în actul prin care este simţit, iar intelectul, considerat în actul său de a cunoaşte, se confundă cu inteligibilul, considerat în actul prin

care este cunoscut: *sensibile in*

[6] Vezi mai sus. p. 329. nota 2.

actu est sensus in actn, et intelligibile in actu est intellectus in ac tu „perceptibilul în act este percepţie în act, iar inteligibilul în act este intelect în act"[7].

Putem considera drept un corolar nemijlocit al acestui fapt teza to-mistă în conformitate cu care orice act de cunoaştere,presupune prezenţa obiectului cunoscut în subiectul cunoscător. Textele care afirmă această teză sînt numeroase, explicite, şi putem să le restrîngem cu atît mai puţin însemnătatea cu cît, după cum vedem, ele se limitează să formuleze altfel teza fundamentală ce vede în actul de cunoaştere coincidenţa intelectului, sau a simţului, cu obiectul său. Există, cu toate acestea, o complicaţie, ce va necesita introducerea unei date noi în analiza noastră: specia sensibilă pentru cunoaşterea prin simţuri, specia inteligibilă pentru cunoaşterea prin intelect.

Să plecăm de la faptul că într-adevăr cunoaşterea unui obiect înseamnă prezenţa obiectului însuşi în gîndire; totuşi, este necesar ca obiectul să nu o copleşească într-atît, îneît aceasta să înceteze să fie o gîndire. De fapt, lucrurile se petrec astfel. Vederea percepe forma pietrei, dar nu se pietrifică; intelectul concepe ideea de lemn, dar nu se lignifică; dimpotrivă, rămîne ceea ce era, şi chiar păstrează disponibilităţi pentru a deveni chiar şi altceva. Cînd vrem să ţinem seama de acest nou factor, problema cunoaşterii se pune sub această formă mai complexă: în ce condiţii subiectul cunoscător poate să devină obiectul cunoscut, fără să înceteze să fie el însuşi?

Sfintul Torna introduce ideea de *specie* tocmai pentru a face faţă acestei dificultăţi. Oricare ar fi ordinul de cunoaştere pe care îl analizăm, există un subiect, un obiect şi un intermediar între obiect şi subiect. Acest lucru este adevărat începînd chiar de la formele cele mai nemijlocite ale senzaţiei, cum sînt pipăitul şi gustul[8], şi devine din ce în ce mai evi-

[7] *Unde dicitur in III lib.* de Anima, *qund sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus n os tei; vel sensus, informatul- in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus, vel intellectus alius est a sensibili, vel intelligibili, quia utrumque est in potentia* „din acest motiv. în *de Anima* c. III se spune că sensibilul în act este simţ în act şi inteligibilul în act este intelect în act. Căci de aceea în act simţim sau înţelegem ceea ce intelectul sau simţul nostru primeşte ca informaţie în act prin specia sensibilă sau inteligibilă. Şi numai în conformitate cu aceasta simţul sau intelectul este altceva faţă de sensibil sau inteligibil, întrucît şi unul, şi celălalt se află în potentă". *Sum. theol.* I, 14, 2, ad *Resp.* ■■— Cf. *In lib. de Anima,* III, lect. 2; ed. Pirotta. numerele 591-593 şi 724.

[8] *In lib. de Anima,* II, lect. 15; ed. Pirotta, numerele 437- 438. -- A se vedea M.-D. ROLAND-GOSSELIN. *Ce que suini Thomas pense de la sensation immediate et son organe,* în *Rev. des sciences philos. et theolog.* 8 (1914), 104-105.

dent pe măsură ce urcăm pe scara cunoaşterii. Pentru a rezolva problema pusă, ar ajunge, aşadar, să concepem un asemenea intermediar care, tară să înceteze să fie obiectul, să fie capabil să devină subiectul. Cu această condiţie, lucrul cunoscut nu ar copleşi gîndirea, ceea ce într-adevăr nu se întîmplă, şi totuşi el ar fi cel cunoscut, prin prezenţa speciei *(species)* sale în gîndirea care îl cunoaşte. Pentru a concepe un asemenea intermediar, pe care ne obligă să-1 admitem chiar faptul cunoaşterii, trebuie să renunţăm să ni-1 reprezentăm. Deja este periculos să ne imaginăm speciile sensibile drept senzaţii pe care acestea le-ar vehicula în spaţiu, iar, cînd este vorba de o formă inteligibilă, extinderea sa spre gîndirea noastră nu poate să fie concepută decît ca fiind de natură inteligibilă. Să nu mai vorbim aici despre extindere, deoarece am ieşit din fizică pentru a intra în metafizică. Operaţia pe care o analizăm se petrece în întregime în afara spaţiului, iar inteligibilul din lucru, care este în spaţiu prin materia sa, nu are de străbătut nici un spaţiu pentru a întîlni intelecţia gîndirii, care depinde de spaţiu prin corpul său. Pentru înţelegerea unei asemenea probleme, nici un obstacol nu e mai funest ca imaginaţia; aici, nu mai este vorba decît de a acorda gîndirii şi lucrurilor ceea ce cer acestea pentru a putea face ceea ce fac: ceva prin care obiectul să poată coincide cu intelectul nostru, fără să se distrugă pe sine şi fără ca intelectul să înceteze să fie ceea ce este.

Species, care trebuie să joace acest rol, va fi, aşadar, concepută mai întîi ca nefiind decît inteligibilul sau sensibilul obiectului însuşi, sub un alt mod de existenţă. Practic, este aproape imposibil să vorbim despre aceasta fără să ne exprimăm ca şi cum specia ar fi o imagine, un echivalent sau un substitut al obiectului, iar Sfintul Toma procedează la fel; dar trebuie înţeles că specia unui obiect nu este o fiinţă,

iar obiectul o altă fiinţă; ea este obiectul însuşi în chip de specie, adică tot obiectul considerat în acţiunea şi în eficacitatea pe care o exercită asupra unui subiect. Doar cu această condiţie, putem spune că nu specia obiectului este prezentă în minte, ci obiectul prin specia sa; şi cum forma obiectului este în el principiul activ şi determinant, tot astfel forma obiectului e cea care va deveni, prin specia ei, intelectul care o va cunoaşte, întreaga obiectivitate a cunoaşterii omeneşti este legată, la urma urmei, de faptul că nu un intermediar în plus sau un substitut distinct pătrunde în gîndirea noastră în locul lucrului, ci specia sensibilă a lucrului însuşi, care, făcută inteligibilă prin intelectul agent, se găseşte în situaţia de a fi devenit forma intelectului nostru posibil[9]. O ultimă

[9] Vezi formula surprinzătoare pe care o dă Sfintul Toma acestei operaţii: *Cum vero praediclas species (scil. inteligibile) in adu compleţi) habueril, vocalur intellectus in*

consecinţă a acestui principiu va desâvîrşi punerea în evidenţă a continuităţii speciei cu forma obiectului.

Am spus că era necesară introducerea noţiunii de *species* în analiza cunoaşterii, pentru a salvgarda individualitatea subiectului şi a obiectului. Să presupunem acum că, pentru a le asigura mai bine individualitatea si distincţia, am acorda speciei care le uneşte o existenţă proprie, obiectul cunoaşterii ar înceta să fie forma inteligibilă a lucrului cunoscut, pentru a deveni specia inteligibilă care i s-a substituit. Cu alte cuvinte, dacă speciile ar fi fiinţe deosebite de formele lor, cunoaşterea noastră ar avea drept obiect speciile, în loc de obiecte[10]. Consecinţă inacceptabilă pentru

acut. Sic enirn adu inlelligil res, cum species rei fada fueril forma intellectus possibilitis „cînd însă (inteligibilul) va fi avut speciile mai sus-numite într-un act complet, el este numit intelect în act. Căci astfel se înţelege lucru în act, atunci cînd specia lucrului va fi devenit formă a intelectului posibil". *Compendium theologiae,* cap. 83. —Termenul *simililuclo,* prin care Sfintul Toma desemnează adesea specia (de exemplu, *Cont. Cent.* II, 98). trebuie luat în sensul său deplin pe care îl primeşte atunci: o participare a formei, care o reprezintă pentru că nu este decît însăşi această formă prelungită. *Similitudo fonnae* „reprezentarea formei" nu este un tablou, nici chiar un decalc, fără de care cunoaşterea nu ar percepe decît umbrele obiectelor: *Sciendum est autem quod, cum quaelihet cognilio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognilae est in cognoscente, sicut perfecliu rei cognilae consistit in hoc quod habet talent formam per quam est res talis, ila perfeclio cognilionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formue praedictae* „trebuie însă ştiut că, de vreme ce orice cunoaştere se realizează prin aceea că reprezentarea lucrului cunoscut se află în cel care cunoaşte, după cum realizarea lucrului cunoscut constă în aceea că posedă o atare formă prin care este un astfel de lucru, la fel realizarea cunoaşterii lui constă în aceea că posedă imaginea formei mai sus-citate". *In Melaph.* lib. IV, lect. 4, ed. Cathala. nr. 1234. Cf 1235-1236. Vom ajunge la definiţia tomistă a adevărului întrucît a avea „similitudinea" formei echivalează cu a avea forma.

[1(1] *Quidum posuerunt, quod vires cognoscilivae, quae sunt in nobis, nilul cognos-cunl, nisi propi :us pa-.'-'ones: puia, quod sensus non seni ii nisi passionem sui organi; el secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, id est speciem inlel-Ugibilem in se receptam; el secundum hoc species huiusmodi est ipsum* quod *iiuelligitur. Sed haec opinia manifeste apparel falsa* ev *duobus* „unii au postulat că forţele capabile de cunoaştere, care se află în noi, nu cunosc nimic altceva în afară de propriile lor afecte, de exemplu, că simţul nu simte decît afectul propriului organ: şi în conformitate cu aceasta intelectul nu înţelege nimic altceva decît propriul afect, adică specia inteligibilă receptată în sine; iar potrivit acestui lucru specia de acest fel este chiar *ceea ce* este înţeles. Dar această părere în mod evident este falsă din două motive" etc. *Sum. iheol.* I, 85. 2, ad *Resp.* - — *Intelleclum est in inlelligenle per suam similitudinem. El per hune modum dicilut; quod intelleclum in adu est intellectus in adu; in quanlum similitudo rei inlelleclae esl forma intelledus. sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in adu; unde non sequilur quod species inlelligibilis abstracta sil id quod adu inielligilur, sed quod sil similitudo eius* „lucrul înţeles se află în cel care înţelege prin imaginea sa. Şi în acest mod se spune că lucrul înţeles în act este intelect în act: în măsura în care imaginea lucrului înţeles este formă a intelectului, tot astfel imaginea lucrului sensibil

două motive: în primul rînd, pentru că întreaga noastră cunoaştere ar înceta în acest caz să aibă drept obiect realităţile exterioare pentru a nu mai ajunge decît la reprezentările lor în conştiinţă, astfel îneît am reveni la eroarea platoniciană, ce consideră cunoaşterea noastră ca o cunoaştere a ideilor, cînd, de fapt, e o cunoaştere a lucrurilor; apoi, pentru că nu ar mai fi de conceput nici un criteriu al certitudinii, fiecare rămînînd singurul judecător al adevărului, de cum se pune problema despre ceea ce percepe gîndirea, şi nu despre ceea ce este independent de ea. Apoi, întrucît există cunoaştere demonstrativă cu privire la lucruri, şi nu simple opinii, este nevoie ca obiectele cunoaşterii să fie lucrurile în ele însele, şi nu imagini care s-ar distinge de acestea. Prin urmare, specia nu e *ceea ce* cunoaşte gîndirea din lucru, ci *acel ceva prin care cunoaşte lucrul*[n], şi nici o fiinţă intermediară nu se interpune, în actul

cunoaşterii, între gîndire şi obiectul său.
Să ne deplasăm acum pentru a aborda acelaşi act din punctul de vedere al gîndirii: sub ce aspect ne va apărea?
Ceea ce ne reţine mai întîi atenţia este că actul de cunoaştere este un act imanent subiectului. Prin aceasta, înţelegem că el se realizează în subiect, în întregime în folosul său. Cu începere din acest moment, unitatea intelectului şi a obiectului, pe care am indicat-o atîta de puternic, se va prezenta sub un aspect nou. Pînă acum, bazîndu-ne pe faptul după care cunoaşterea era actul comun al subiectului cunoscător şi al lucrului de cunoscut, puteam să ne permitem să spunem, indiferent, că gîndirea devenea obiectul cunoaşterii sale, sau că obiectul devenea cunoaşterea pe care gîndirea o căpăta despre acesta. De acum înainte, vedem clar că, devenind inteligibil în gîndire, lucrul nu devine nimic în plus, şi nici altceva, decît ceea ce era. A fi cunoscut, pentru un obiect care nu are cunoştinţă de asta, nu e un eveniment; totul se petrece pentru el ca şi

este formă a simţului în act: din care nu rezultă că specia inteligibilă ar fi abstras ceea ce se înţelege în act, ci că ea este imaginea acestuia". *Ibid.,* ad l[m].

" *Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectiis possibilis fit in adu, non sunt obiectum intellectiis. Non enim se habent ad imellectum sicut* quod *intelligitut; sed sicut* quo *intelligit* [...] *Manifestum est enim quod scientiae, sunt de his quue intellectiis intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis (scil logica)* „este limpede şi că speciile inteligibile, prin care intelectul posibil ajunge in act, nu sînt obiect al intelectului, deoarece ele nu se raportează la intelect ca *ceva* care se înţelege, ci ca *cexaprin care* înţelege... Căci este clar că ştiinţele sînt dintre cele pe care intelectul le înţelege. Sînt însă cunoştinţe despre lucruri, nu şi despre specii sau premise inteligibile, cu excepţia ştiinţei raţiunii (adică logica)". *In lib. de Anima* 111, lect. 8; ed. Pirotta, nr. 718.

cum nimic nu s-ar fi întîmplat; fiinţa subiectului cunoscător, şi numai ea, a cîştigat, aşadar, ceva din această operaţie.
Ba chiar mai mult. De îndată ce actul de cunoaştere este în întregime imanent gîndirii, în zadar vom spune că tocmai ea devine obiectul, căci e la fel de necesar ca obiectul să se acomodeze cu "maniera de a fi a gîndirii, pentru ca gîndirea însăşi să poată deveni- obiectul. Aşadar, ea nu e fiinţa sa mai mult decît cea a obiectului doar pentru că obiectul capătă în ea o existenţă de acelaşi ordin cu al său: *Omne quod recipitur in altern, recipitur secundum modum recipientis* „tot ceea ce este luat de la altul este luat în conformitate cu felul de a fi al celui care primeşte". Pentru ca fierul sau arborele să fie în gîndire ca lucruri cunoscute, trebuie să fie fără materia lor, şi doar prin forma lor, adică în conformitate cu un mod de a fi spiritual. Acest mod de existenţă pe care îl au lucrurile în gîndirea care le asimilează este cel pe care îl numim existenţă „intenţională"[12]. Transformare profundă, dacă ne gîndim bine, a datului concret prin spiritul care îl primeşte. Ceea ce îi furnizează experienţa e un obiect particular, formă şi materie; ceea ce primesc de la ea simţul, apoi intelectul este forma din ce în ce mai eliberată de orice urmă materială, adică inteligibilitatea sa.
Dar acest fapt nu e totul, iar actul de cunoaştere se va elibera de obiect într-un fel şi mai net, producînd verbul interior sau conceptul. Se dă numele de concept la ceea ce concepe intelectul în sine însuşi şi exprimă printr-un cuvînt[13]. Specia sensibilă, apoi inteligibilă, prin care cunoaştem fără să o cunoaştem, era tot forma obiectului însuşi; conceptul e similitudinea obiectului căreia intelectul îi dă naştere sub acţiunea speciei. De această dată, ne aflăm în prezenţa unui veritabil substitut al obiectului, care nu mai este nici substanţa intelectului ce cunoaşte, nici lucrul însuşi care este cunoscut, ci o fiinţă intenţională, a cărei subzistenţă este

'- *In lib. de Anima* II, lect. 24; ed. Pirotta. numerele 552 şi 553.

[13] *Dico autem intentionem intellectam* (sive *conceptum) id quod intellectiis in seipso concipit de re intelecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedum similitudo concepta intellectu de re intellecta, quain voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius notni-natur, quod est exteriori verbo significatum* „numesc însă idee înţeleasă (sau concept) ceea ce intelectul concepe în sine despre lucrul înţeles. Iar în noi aceasta într-adevăr nu este nici lucrul însuşi care este înţeles şi nu este nici substanţa însăşi a intelectului, ci este un fel de imagine concepută de intelect despre lucrul înţeles, pe care o semnifică sunete exterioare ei; de aceea ideea însăşi este numită cuvînt lăuntric, pentru că este semnificată prin cuvîntul exterior". *Cont. Gent.* IV, 11.

imposibilă în afara gîndirii[14], pe care o desemnează cuvîntul, şi pe care o va fixa mai tîrziu definiţia.
Observăm, în consecinţă, mai limpede ce raport complex uneşte cunoaşterea cu obiectul său. între lucrul, considerat în natura lui proprie, şi conceptul acestuia pe care şi-1 formează intelectul, se introduce o dublă asemănare pe care este necesar să o distingem. în primul rînd, pe cea a lucrului în

noi înşine, adică asemănarea formei care e specia, de această dată asemănare directă, exprimată de la sine prin obiect şi imprimată în noi de el, la fel de indiscernabilă de el pe cît este faţă de pecete acţiunea pe care o exercită asupra cerii; asemănare, în consecinţă, ce nu se deosebeşte de principiul său, deoarece nu este o reprezentare a sa, ci o promovare şi un fel de prelungire. Apoi, asemănarea pe care o concepem în noi a lucrului, dar care, în loc să-i fie forma însăşi, nu-i mai este de această dată decît reprezentarea[15]. Cum este garantată fidelitatea conceptului faţă de obiectul său, aceasta e chestiunea următoare.

E imposibil să punem la îndoială că într-adevăr conceptul lucmlui, produs prim al intelectului, ar fi realmente distinct de lucrul însuşi. Disocierea lor se efectuează, ca să spunem aşa, experimental sub ochii noştri, deoarece conceptul de om, de exemplu, nu există decît în intelectul care îl concepe, pe cînd oamenii înşişi continuă să existe în realitate, chiar în timp ce încetează să fie cunoscuţi. Nu este mai puţin evident că de fapt conceptul nu este nici specia însăşi direct introdusă în noi de obiect,

[14] /;; *lib. de Anima* II, 12, ed. Pirotta, numerele 378-380. *Sum. theol.* I, 88. 2, ad 2[m].

[15] *Intellectits, per speciem rei jormatus. intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est raţia ipsius, quam significat diffinitio* [...] *Haec aittem intenţia intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis. est aliud a specie intelligibili quae facit mtellectum in actu, quod oportet considerări ut intelligibilis operationis principutm: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enun quod species intelligibilis, quae est forma intel/eclus, et intelligendi principium est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formei illius rei similem. Quut quale est unumquodque, talia operatul; et e.x hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat* „intelectul, format de specia lucrului. înţelegînd. formează în sine o idee despre lucrul înţeles, care este raţiunea de a fi a lui însuşi şi pe care o semnifică definiţia. Dar această idee înţeleasă. întrucît este oarecum punctul final al unei operaţii inteligibile, reprezintă altceva faţă de specia inteligibilă care produce intelectul în act şi care trebuie considerată drept principiu al unei operaţii inteligibile: măcar că ambele sînt o reprezentare a lucrului înţeles. Căci datorită faptului că specia inteligibilă, care este formă a intelectului şi principiu al înţelegerii, este imaginea lucrului exterior, rezultă că intelectul îşi formează o idee similară acelui lucru. Fiindcă de acest fel este oricare lucra, astfel de lucruri operează şi pentru că noţiunea înţeleasă este similară unui lucru, rezultă că intelectul, formînd o noţiune de acest fel. înţelege acel lucru". *Cont. Gent.* I, 53. ad *Ulterius autem.* ■. ■■

deoarece, după cum tocmai am văzut, specia este în noi cauza conceptului[16]- Iar în lipsa unei identităţi între cunoaştere şi obiectul cunoscut, sau chiar între specia inteligibilă şi concept, putem cel puţin constata identitatea dintre obiectul şi subiectul care produce în sine asemănarea obiectului. Conceptul nu este lucrul, dar intelecral care îl concepe este cu adevărat lucrul despre care îşi formează un concept. Intelectul care produce conceptul de carte nu face acest lucru decît pentru că a devenit în primul rînd forma unei cărţi, mulţumită speciei, care nu este decît această formă însăşi; şi iată de ce conceptul seamănă necesarmente cu obiectul său. La fel cum la începutul operaţiei intelectul nu făcea decît una cu obiectul pentru că nu făcea decît una cu specia sa, tot la fel, la sfîrşitul operaţiei, intelectul nu mai are în sine decît o reprezentare fidelă a obiectului, pentru că înainte de a o produce el devenise, oarecum, obiectul însuşi. Conceptul unui obiect îi seamănă, deoarece intelectul tre-

[16] *Id autem quod est per se intellectwn non est res ii la adus notitia per intellectum habetur, cum lila quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatul- intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operări secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta, sive i/lud sit definiţia, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in HI Anima (corn.12). Hoc significatur per vocem* „însă ceea ce este înţeles prin sine nu reprezintă lucrul a cărui cunoaştere se obţine prin intelect, de vreme ce el uneori este înţeles numai în potenţa şi există în afara aceluia care înţelege, ca atunci cînd un om înţelege lucruri materiale, precum o piatră sau un animal, sau altceva de felul acesta: totuşi, trebuie ca lucml înţeles să se afle în cel care înţelege şi să fie una cu el. Si nici chiar ceea ce este înţeles prin sine nu este o imagine a lucrului înţeles, prin care intelectul primeşte informaţie pentru a înţelege. Căci intelectul nu poate înţelege decît în conformitate cu ceea ce se întîmplă în act prin această imagine, tot aşa cum nimic altceva nu poate fi produs în conformitate cu ceea ce este în potentă, ci numai în conformitate cu ceea ce se întîmplă în act. de către o anumită formă. Aşadar, această imagine se află în înţelegere, ca origine a înţelegerii, după cum căldura se află la originea încălzirii, şi nu ca punct final al înţelegerii. Prin urmare, acest lucru este înţeles mai întîi şi de la sine. anume că intelectul concepe în sine însuşi ideea despre lucrai înţeles, fie că este vorba de o definiţie, fie de o enunţare, în conformitate cu modul în care se efectuează cele două operaţii ale intelectului, în *Anima* III (com. 12). Iar acest lucru este semnificat printr-un înveliş sonor". *De potentia* qu.XI, art. 5, ad *Resp.* — Cf. *ibid.,* qu.VIII, art. 1, ad *Resp.* Qu. IX, art. 5, ad *Resp. De veritate,* qu. III, art. 2, ad *Resp.*

buie să fie fecundat de specia obiectului însuşi pentru a fi capabil să-i dea naştere[17].
Operaţia prin care intelectul produce în sine conceptul este o operaţie naturală; realizînd-o, el face doar ceea ce ţine de natura sa să facă, iar procesul operaţiei fiind tocmai cel pe care l-am descris, putem conchide că rezultatul său este cu necesitate infailibil. Un intelect care nu exprimă inteligibilul decît dacă obiectul său 1-a imprimat mai întîi în el nu ar putea greşi în exprimarea acestuia. Să desemnăm prin termenul *quidditate* esenţa lucrului cunoscut în acest fel; vom putea spune că, într-adevăr, quiddi-tatea este obiectul propriu al intelectului, şi că acesta nu se înşală niciodată pcrcepînd-o. Dacă, pentru a simplifica această chestiune, facem abstracţie de cauzele accidentale ale erorii care pot falsifica experienţa, vom constata că lucrurile stau exact în acest fel. De drept, şi aproape întotdeauna de fapt, un intelect uman pus în prezenţa unui stejar îşi formează în sine conceptul de arbore şi, pus în prezenţa lui Socrate sau a lui Platon,

[17] A se vedea *De natura verbi intellectus,* începînd cu: *Cum ergo intellectus. informa-tus specie natus sit agere...,* pînă la *Verbum igitur conlis...:* în special formula expresivă: *Idem eniin quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informaţi tali specie diffunditur, cum obiectum* (scil. *conceptum) formatur, el manet cum obiecto formata* „căci acelaşi lucru, pe care intelectul posibil îl primeşte de la agent o dată cu specia, prin acţiunea intelectului informat, se uneşte cu o atare specie, atunci cînd se formează obiectul (adică ceea ce e conceput) şi rămîne împreună cu obiectul format". Neputînd stabili identitatea dintre concept şi obiect, Sfîntul Toma susţine cel puţin continuitatea inteligibilităţii lucrurilor şi continuitatea prin care aceasta permite intelectului s-o introducă în concept. Iată de ce textele în care Sfîntul Toma declară că obiectul nemijlocit al intelectului este conceptul, nu lucrul, nu contrazic cu nimic obiectivitatea conceptului. Dimpotrivă, dacă intelectul nostru ar avea o intuiţie nemijlocită a obiectului (aşa cum vederea vede culoarea), conceptul format apoi după această intuiţie nu ar fi decît o imagine a intuiţiei noastre şi, în consecinţă, o imagine mijlocită a obiectului. Considerînd conceptul, obiect nemijlocit al intelectului, ca produs al intelectului fecundat de către obiect, Sfîntul Toma crede, aşadar, că garantează continuitatea cea mai strictă între inteligibi 1 itatea obiectului şi cea a conceptului. Necesitatea de a admite specia ca un principiu, nu ca un obiect al cunoaşterii, apare din plin din acest punct de vedere. Există obiectul, care nu este perceput în sine printr-o intuiţie; există *species,* care nu este întotdeauna decît obiectul, şi care, în plus, nu e percepută printr-o intuiţie; există intelectul informat de *species.* care devine în acest fel obiectul, şi care nu are nici intuiţia directă a ceea ce a devenit prin aceasta; în fine, există conceptul, prima reprezentare conştientă a obiectului: *aşadar, nici o reprezentare intermediară nu separă obiectul de conceptul care îl exprimă,* şi acest fapt conferă obiectivitate cunoaş-terii noastre conceptuale. Toată greutatea doctrinei se sprijină, aşadar, pe dubla aptitudine a intelectului nostru: 1° de a deveni lucrul; 2° de a da naştere conceptului cînd este fecundat în acest fel.

îşi formează în sine conceptul de om. Intelectul concepe esenţele la fel de infailibil pe cît percepe urechea sunetele, iar vederea culorile[18].
Astfel, conceptul este în mod normal conform obiectului său; şi, cu toate acestea, prezenţa sa în intelect nu constituie încă prezenţa unui adevăr. Tot ceea ce putem spune despre el, pe moment, este că e acolo, iar intelectul care 1-a produs nu ştie cum 1-a produs. Acest concept nu este născut dintr-o reflecţie a intelectului contemplînd specia inteligibilă şi străduindu-se apoi să producă o imagine care să-i semene; unitatea intelectului şi a speciei, garanţie a obiectivităţii cunoaşterii, ne interzice să presupunem vreo dedublare de acest gen[19]. Consecinţa cea mai evidentă a acestei continuităţi a operaţiei este că, dacă într-adevăr conceptul e conform cu obiectul, intelectul care îl produce în acest fel nu ştie nimic. Această percepere simplă şi directă a realităţii prin intelect nu presupune, aşadar, din partea sa nici o activitate conştientă ori reflexivă; operaţia unei fiinţe e cea care acţionează în conformitate cu natura ei şi sub acţiunea unei realităţi exterioare, mai degrabă decît activitatea liberă a unui spirit ce domină această realitate şi o îmbogăţeşte.
Pentru ca această conformitate a conceptului cu obiectul să devină lucru cunoscut şi să ia formă de adevăr într-o conştiinţă, este, aşadar,

[18] *Quidditas au tem rei est proprium obiectum intellectus: unde sicut sensus sensibi-lium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est* „însă obiectul propriu al înţelegerii este esenţa lucrului; de aceea, după cum senzaţia propriilor sensibile este întotdeauna adevărată, tot astfel este şi înţelegerea în cunoaşterea că ceva există". *De verit.* qu. I, art. 12, ad *Resp.* — Cf. *Suin. theol.* I, 16, *2: Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam nalurae suae, necesse est quod intellectus in quantum est cognoscens sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens* „dar întrucît orice lucru este adevărat în conformitate cu faptul că are o formă proprie a naturii sale, trebuie ca intelectul. în măsura în care este cunoscător, să fie şi adevărat în măsura în care posedă imaginea lucrului cunoscut, care este forma lui în măsura în care este cunoscător".
" *Sed sciendum est quod cum reflexia fiat redeundo super idem; hic autem non sit reditio super speciem, nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formatur, gignitio verbi nou est reflexa* „dar trebuie ştiut că, atunci cînd reflecţia revine asupra aceluiaşi lucru, aceasta nu înseamnă o revenire asupra speciei şi nici asupra intelectului format pe baza speciei; pentru că ele nu sînt percepute atunci cînd se formează cuvîntul. naşterea cuvîntului nu este o revenire". *De nat. verbi intellectus. — Non enim intellectus nosler inspiciens hanc speciem* (scil. *intelligibilem) tamquam exemplar sibi simile, aliquid facil quasi verbum eius; sic enim non fteret unwn ex intellectu et specie, cum intellectus non*

intelligat nisi factus unum aliqu'd cum specie, sed in ipsa specie formatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper ducit in obiectum primum „iar intelectul nostru, cereetînd această specie (inteligibilă) ca pe un exemplar asemănător sieşi, nu face ceva în genul unei denumiri a ei; căci în felul acesta nu s-ar crea un singur lucru din intelect şi specie, de vreme ce intelectul nu înţelege decît devenit unul împreună cu specia; dar format în însăşi acea specie, acţionează ca prin ceva al său, nedepăşind-o totuşi. Iar specia astfel inclusă conduce întotdeauna către obiectul (perceput) anterior." *Ibid.*

necesar ca intelectul să adauge din sine la realitatea exterioară pe care tocmai a asimilat-o. Această adăugare începe în momentul în care nemulţumit să perceapă un lucru, el produce o judecată despre acesta şi spune: acesta e un om, acesta c un arbore. De această dată, intelectul aduce cu adevărat ceva nou, o afirmaţie care nu există decît în el, şi nu în lucruri, dar despre care ne vom putea întreba dacă ea corespunde sau nu cu realitatea. Formula care defineşte adevărul drept adecvarea dintre lucru şi intelect, *adaequatio rei et intellectus* „adecvarea lucrului la intelect", exprimă, aşadar, pur şi simplu că problema adevărului nu poate să aibă sens mai înainte ca intelectul să fie considerat distinct de obiectul său. Pînă aici, deoarece nu face decît una cu lucrul *(species),* sau nu acţionează decît sub presiunea sa nemijlocită *(conceptus),* a fi de acord cu acesta ar însemna pur şi simplu a fi de acord cu el însuşi. Dar iată sosind judecata, act original al gîndirii şi care se formulează pentru sine în gîndire; de această dată, sînt prezente într-adevăr două realităţi distincte, iar problema raportului lor poate, aşadar, să se pună. Adevărul nu este decît acordul dintre raţiunea care judecă şi realitatea pe care o afirmă j udecata; eroarea se reduce, dimpotrivă, la dezacordul Ior2o.

Adaequatio rei et intellectus este una dintre formulele filozofice cele mai cunoscute, dar, în timp ce pentru unii semnifică un adevăr profund, pentru alţii reprezintă cea mai simplistă, cea mai naiv sofistă dintre definiţiile adevărului. Nu ţine de istoria filozofiei nici să respingă această teorie şi nici să o justifice, dar trebuie cel puţin s-o explice, ceea ce nu se poate face fără să se atragă atenţia asupra semnificaţiei pe care o ia această formulă în ontologia existenţială a Sfîntului Toma d'Aquino. s Luată în ea însăşi, noţiunea de adevăr se aplică direct, nu lucrurilor, I ci cunoaşterii pe care o are gîndirea despre acestea. După cum am spus, ''' nu există adevăr sau eroare posibile decît acolo unde există judecată. Or, judecata este o operaţie a raţiunii care asociază sau disociază concepte. Prin urmare, adevărul propriu-zis se află în gîndire. Cu alte cuvinte, gîndurile sînt cele care sînt adevărate, mai degrabă decît lucrurile, în schimb, dacă avem în vedere raportul gîndirii cu lucrurile din punctul de vedere al fundamentului său, trebuie să spunem că adevărul se află în lucruri mai degrabă decît în gîndire. Spun că Petre există; dacă această judecată de existenţă este adevărată e pentru că Petre există într-adevăr. Spun că Petre este un animal raţional; dacă spun adevărul e pentru că Petre este efectiv o fiinţă vie înzestrată cu raţiune. Să mergem mai departe: spun că un lucru nu poate să fie el însuşi şi contrariul său;

[20] *Qu. disp. de veritate,* qu. 1, art. 3, ad *Resp.*

dacă acest principiu este adevărat e pentru că într-adevăr fiecare fiinţă este fiinţa care este, şi nu alta; iar acest principiu este în mod evident adevărat pentru că fundamentul prim a tot ceea ce putem spune adevărat despre o fiinţă oarecare este faptul primitiv, indubitabil, că această entitate este ceea ce este. Pînă aici, realismul tomist nu este decît moştenirea a tot ceea ce exista valid în realismul anterior, din care se reclamă în mod expres şi pe drept cuvînt[21]. El îl depăşeşte totuşi, aici ca şi în altă parte, aprofundîndu-1 în sens existenţial. Luat sub forma sa, ca să spunem aşa, statică sau esenţială, adevărul ontologic semnifică pur şi simplu faptul că adevărul e un transcendental: *ens et venim convertuntur* „fiinţa şi adevărul se convertesc reciproc". într-adevăr, tot ceea ce este e inteligibil, adică obiect al unei cunoaşteri adevărate actuale sau posibile. Extinzînd acest raport abstract de convertibilitate la cazul real al lui Dumnezeu, observăm imediat că, nu doar de drept, dar şi de fapt, tot ceea ce este e cunoscut în mod actual în adevărul său, adecvat şi aşa cum este. Cu toate acestea, nu aici se află fundamentul ultim al acestei teze, deoarece anterioritatea fiinţei începe acolo unde începe fiinţa însăşi, şi anume în Dumnezeu. Cunoaşterea divină este adevărată pentru că este adecvată fiinţei divine. Să spunem mai degrabă că îi este identică. Dacă Dumnezeu este adevăr e pentru că adevărul său nu e decît una cu însuşi actul său de a exista, printr-o identitate faţă de care adecvarea cunoştinţei noastre adevărate cu obiectul nu este decît o îndepărtată şi deficientă imitaţie.

îndepărtată şi deficientă, e totuşi o imitaţie fidelă cel puţin cu condiţia s-o înţelegem aşa cum este.

Aici este locul să ne reamintim că obiectele cunoaşterii nu sînt fiinţe decît pentru că Dumnezeu le creează şi le conservă ca acte de a exista. Metafizica guvernează noetica, aşa cum comandă tot restul filozofiei. într-o asemenea doctrină, adevărul nu va realiza, aşadar, adecvarea înţelegerii şi a fiinţei decît dacă ajunge la adecvarea înţelegerii cu actul de a fi. Iată de ce, să observăm împreună cu Sfintul Toma, judecata este operaţia cea mai desăvîrşită a procesului de înţelegere, deoarece e singura capabilă să ajungă, dincolo de esenţa entităţilor pe care le prinde conceptul, la acel *ipsum esse* despre care ştim că este sursa însăşi a întregii realităţi[22].

[21] A se vedea formulele Sfîntului Augustin. Sfîntului Anselm. Sfîntului Hilarius din Poitiers, ale lui Avicenna şi Isaac Israeli, strînse de Sfintul Toma în *Qu. disp. de veritate.* qu. 1, art. 1, ad *Resp.* — Despre caracterul intrinsec fiinţei adevărului astfel înţelese, vezi remarcile corecte ale părintelui Pedro DESCOQS, S. I., *Institutiones metaphysicae generalis,* G. Beauchesne, Paris. 1915, voi. I, pp. 350-365.

[22] Pentru consecinţele epistemologice ale acestui principiu, vezi E. GILSON, *Rea-lisme thomiste et critique de la connuissance,* cap. VIII, pp. 213 239.

în plus, observăm prin aceasta cît este de important rolul jucat de perceperea existenţelor concrete în noetica Sfintului Toma. Se repetă fără încetare că primul principiu tomist al cunoaşterii este noţiunea de fiinţă Complet adevărat. Prima în ordinea înţelegerii simple a conceptelor, fiinţa este prima şi în ordinea judecăţii. într-adevăr, este necesar să fie aşa, întrucît orice judecată este făcută din concepte. Cu toate acestea, trebuie să adăugăm că termenul principiu se înţelege în două sensuri diferite în filozofia Sfintului Toma, ca de altfel în întreaga filozofie. Descartes a reproşat vehement scolasticii faptul de a fi aşezat drept principiu prim noţiunea universală de fiinţă şi principiul identităţii care derivă nemijlocit din aceasta. Ce cunoştinţe reale putem spera să rezulte, întreba Descartes, din noţiuni atît de formal abstracte? De unde concluzia sa: principiul prim al filozofiei îl constituie nu principiul identităţii ori al noncontradicţiei, oricît de evidente ar fi, ci judecata primă de existenţă. Dacă a cunoaşte înseamnă a înainta din existenţă în existenţă, principiul prim al filozofiei nu poate să fie decît judecata de existenţă care le precedă şi le condiţionează pe toate celelalte: Gîndesc, deci exist.

Descartes avea dreptate, cel puţin în sensul că în acest fel sublinia, făcînd-o din acel moment de neuitat, distincţia dintre principiile regu-lative ale gîndirii, cum sînt principiul identităţii sau principiul contradicţiei, şi principii de dobîndire a cunoaşterii, aşa cum era pentru el *Cogito.* Dimpotrivă, în măsura în care acuza scolastica de a fi proclamat principiul contradicţiei la rangul de principiu de dobîndire a cunoaşterii, critica sa era nefondată, cel puţin în ce priveşte teoria Sfîntuiui Toma d'Aquino. „Principiul-întemeietor" al filozofiei tomiste nu este altul decît percepţia sensibilă a existenţelor concrete actuale. Orice edificiu al unei ştiinţe de tip tomist, de la cea mai modestă dintre ştiinţe pînă la metafizică, se bazează, prin urmare, pe experienţa existenţială fundamentală căreia cunoaşterea umană nu va înceta niciodată să-i inventarieze din ce în ce mai complet conţinutul. Plecînd de la această chestiune centrală, observăm întîlnindu-se tezele fundamentale ale noeticii tomiste şi punîndu-se de acord textele pe care interpreţii săi au obiceiul să le considere opuse. Mai întîi, este adevărat că primul obiect cunoscut este lucrul însuşi: *id quod intelligitur primo est res* „ceea ce se cunoaşte mai întîi este lucrul", cu condiţia ca acesta să fie prezent în gîndire prin specia sa: *res, cuius species intelligibilis est similitudo* „lucrul a cărui specie inteligibilă este imaginea lui"[23]. Spu-nînd, cu acest sens precis, că obiectul este primul cunoscut, nu înţelegem să opunem cunoaşterea obiectului cu conceptul care îl exprimă, ci cu

[23] *Swn. thenl.* **I,** 85, 2, ad *Resp.*

cunoaşterea actului intelectual care îl concepe şi a subiectului care realizează acest act. Expresia *id quod intelligitur primo est res* „ceea ce se cunoaşte mai întîi este lucrul" înseamnă prin urmare: gîndirea îşi formează mai întîi conceptul obiectului, apoi, reflectînd asupra acestui obiect, ia cunoştinţă de actul prin care tocmai 1-a perceput, şi, în fine, cunoscînd existenţa actelor sale, ca se descoperă pe sine drept sursa comună a acestora: *et ideo id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est fuiiusmodi obiectam; el secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur obiectum; el per actum cognoscitur ipse intellectus cuius est perf'ectio ipsum intelligere* „şi, din acest motiv, ceea ce intelectul uman cunoaşte mai întîi este un obiect de acest fel; iar în al doilea rînd este cunoscut actul însuşi prin care e cunoscut obiectul; iar prin act este cunoscut intelectul însuşi, a cărui

perfecţiune constă în cunoaşterea de sine"[24].
în al doilea rînd, e la fel de adevărat să se afirme că obiectul prim al intelectului este lucrul ca dat în concept. Acest fapt este adevărat, cu condiţia să-l înţelegem în singurul sens pe care îl primeşte această propoziţie în gîndirea Sfîntuiui Toma cînd o formulează. Ceea ce este cunoscut, în sensul propriu şi absolut al termenului, nu e fiinţa considerată în existenţa ei subiectivă, deoarece fiinţa rămîne ceea ce este, fie că o cunosc, fie că nu o cunosc; în mod exclusiv această fiinţă ca devenită a mea prin coincidenţa intelectului meu cu specia sa e singura din care va rezulta actul conceptului. A spune că obiectul nemijlocit al gîndirii este conceptul nu înseamnă, aşadar, a nega că acesta e lucrul, ci înseamnă a afirma, dimpotrivă, că este lucrul, în măsura în care inteligibilitatea sa o produce complet pe cea a conceptului[25].
O dată înţelese aceste teze directoare ale doctrinei tomiste, devine posibil de conceput o epistemologic care ar prelungi-o fidel, şi poate că o posedăm chiar mai complet decît ne imaginăm de obicei.
în prim-planul unei asemenea doctrine, ar trebui să situăm o critică a Criticii, obligată să cerceteze dacă argumentul fundamental al idealismului nu implică o falsă punere a problemei cunoaşterii. Nu există nici o punte care să permită gîndirii să o depăşească pentru a intra în lucruri, aşadar, idealismul este adevărat dacă presupunem mai întîi că lucrurile sînt pentru sine şi intelectul este pentru sine, adică dacă presupunem că întîlnirea lor ar fi imposibilă. Este contradictoriu să cercetăm dacă ideile noastre sînt conforme sau nu cu lucrurile, deoarece lucrurile nu ne sînt cunoscute decît prin ideile lor; argumentul este irefutabil şi, chiar şi aici, idealismul este adevărat, cu condiţia să fie altceva decît o *petitio prin-*

[24] ***Suin. theol.*** **I, 87,** 3. **ad** ***Resp.***

[25] *De* ***potenlia*** **qu.VIII, art. 1, şi qu. IV, art. 5.**

cipii. Sfîntul Toma nu a semnalat această dificultate. Dar aceasta poate pentru că rezolvase mai întîi o alta, pe care idealismul, la rîndul lui, nu o ridicase şi a cărei soluţie face imposibilă chiar punerea problemei idealiste. Sfîntul Toma nu s-a întrebat în ce condiţii e posibilă o fizică matematică; dar s-a întrebat, dimpotrivă, în ce condiţii putem avea ideea generală a unui corp fizic oarecare, posibilitatea ştiinţei noastre în general găsindu-se poate preformată în conformitatea celei mai modeste dintre | conceptele noastre cu obiectul lor. Devine posibil, contrar tezei idealiste, să ştim dacă-ideile noastre sînt conforme sau nu cu lucrurile, într-o doctrină în care prezenţa lucrurilor în noi este condiţia însăşi a conceperii ideilor. Adevăratul răspuns tomist la problema critică se găseşte, aşadar, într-o precritică, în care ancheta în. legătură cu posibilitatea unei cunoaşteri în general trece înaintea anchetei în legătură cu posibilitatea ştiinţei în particular. A cere Sfîntului Toma o respingere directă a criticii kantiene înseamnă a-i cere soluţia unei probleme care, din punctul său de vedere, nu are nici un motiv să existe.
O dată eliberat terenul prin această curăţare prealabilă, va rezulta poate că, din punctul de vedere al Sfîntului Toma, o teorie completă a cunoaşterii scuteşte de ceea ce s-a numit, de la Kant încoace, critica cunoaşterii. Există cunoaştere; această cunoaştere este adevărată, cel puţin în anumite condiţii[26]. Este adevărată de fiecare dată cînd e formată în condiţii normale, de un spirit normal constituit. De unde rezultă oare că există un acord între spirite şi un adevăr dincolo de conflictul opiniilor? Intelectul, în căutarea acelui fundament impersonal al adevărurilor date, meditează asupra actului său şi consideră că acest fundament se găseşte simultan în identitatea specifică de natură ce uneşte toate raţiunile umane şi în obiectivitatea impersonală a lucrurilor cunoscute de aceste raţiuni. Dar este oare de conceput actul unei gîndiri care ajunge la un lucru? Pentru a şti răspunsul, este nevoie ca analiza regresivă, care ne-a condus pînă la concept, să ne ridice în fine de la concept la intelect. Există oare în noi un principiu care să poată produce un concept a cărui conformitate cu obiectul să-i fie o garanţie? Da, dacă este adevărat că posedăm un intelect, adică, la urma urmei, dacă este adevărat că nu sîn-tem închişi în fiinţa noastră, ci capabili să devenim altele prin modul de reprezentare[27]. Aceasta e singura cheie de boltă posibilă a unei teorii

[26] în legătură cu această chestiune, vezi importanta lucrare a părintelui ROLAND-GOSSELIN, *La theorie thomiste de l'eireur,* în *Melanges ihomistes* (Bibliotheque thomiste, III), 1923, pp. 253 274.

[27] *In intellectu enim est* (scil. *veritas). sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est, cognoscitur autem ab intellectu,*

mişte a cunoaşterii. Adecvarea intelectului la real, care defineşte adevă-1 se afirmă în mod legitim într-o doctrină în care intelectul, reflectînd supra lui, se descoperă capabil să devină realitatea: *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se reflectitur* „intelectul cunoaşte adevărul, întrucît el îşi îndreaptă reflecţia asupra lui". începînd din momentul în care intelectul, care reflectă asupra lucrurilor, ştie că nu poate să le conceapă decît cu preţul unirii sale cu acestea, nimic nu ar putea să-1 reţină să afirme drept valabile judecăţile în care se explicitează conţinutul conceptelor sale. Faptul iniţial al cunoaşterii, faţă de care această analiză nu este decît o aprofundare progresivă, este, aşadar, perceperea directă a unei realităţi inteligibile, printr-un intelect care se serveşte de o sensibilitate.

secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur „în fapt (adevărul) există în intelect ca o consecinţă a actului înţelegerii şi ca ceva cunoscut de intelect; căci intelectul realizează o acţiune în conformitate cu aceea că judecata intelectului se referă la un lucru potrivit faptului că el există însă este cunoscut de către intelect potrivit faptului că intelectul revine asupra actului său, nu numai în virtutea faptului că îşi cunoaşte actul său, ci în virtutea faptului că el cunoaş-te relaţia lui cu lucrul, ceea ce într-adevăr nu poate fi cunoscut decît dacă este cunoscută natura principiului activ care este intelectul însuşi, în natura căruia este prevăzut ca el să se conformeze lucrurilor; în conformitate cu aceasta intelectul cunoaşte adevărul pentru că se repliază asupra lui însuşi". *Qu. disp. de veritate,* qu.I, art. 9. ad *Resp.*

APETiŢIA ŞI VOINŢA[1]

Am examinat pînă în prezent doar potentele cognitive ale intelectului uman. Dar sufletul nu e capabil doar să cunoască, ci este capabil şi să dorească. Este o caracteristică pe care o posedă în comun cu toate formele naturale şi care nu îmbracă în cazul lui un aspect particular decît pentru că e o formă înzestrată cu cunoaştere. într-adevăr, din orice formă rezultă o anumită înclinaţie; de exemplu, focul are tendinţa, datorită formei sale, să se ridice şi să producă focul în corpurile pe care le atinge. Or, fomia fiinţelor înzestrate cu cunoaştere e superioară formei corpurilor lipsite de cunoaştere. La acestea din urmă, forma determină fiecare lucru la fiinţa particulară care îi c proprie; cu alte cuvinte, ea nu îi conferă decît fiinţa sa naturală. înclinaţia care rezultă dintr-o astfel de formă primeşte, aşadar, pe drept cuvînt numele de *apetiţie naturală.* Dimpotrivă, fiinţele înzestrate cu cunoaştere sînt determinate spre fiinţa proprie care le este naturală printr-o formă care, fără îndoială, este forma lor naturală, dar care este în acelaşi timp capabilă să primească speciile altor fiinţe: altfel, simţul primeşte speciile tuturor sensibilelor, iar intelectul speciile tuturor inteligibilelor. Sufletul uman este, aşadar, apt să devină într-o anumită măsură toate lucrurile, mulţumită simţurilor şi intelectului său: prin aceasta, el seamănă, de altfel, pînă la un anumit punct, cu Dumnezeu însuşi, în care preexistă exemplarele tuturor creaturilor. Aşadar, dacă formele fiinţelor cunoscătoare sînt de un grad superior formelor lipsite de cunoaştere, este nevoie ca înclinaţia care rezultă din acestea să fie superioară înclinaţiei naturale. Acesta e momentul în care apar potenţial itățile apetitive ale sufletului prin care animalul

[1] în legătură cu voinţa, J. VERWEYEN, *Das Problem der Willensfreiheil in der Scholastik,* Cari Winter, Heidelberg, 1909.

înclină spre ceea ce cunoaşte[2]. Să adăugăm de altminteri că, participînd la bunătatea divină mai mult decît lucrurile neînsufleţite, animalele au nevoie de un mai marc număr de operaţii şi de mijloace pentru a-şi dobîndi perfecţiunea. Ele sînt asemănătoare cu acei oameni despre care ₐm vorbit, care pot dobîndi o sănătate perfectă, dar cu* condiţia de acţiona o mulţime suficientă de mijloace[3]. Apetiţia naturală, determinată spre un singur obiect şi spre o perfecţiune mediocră, nu cere decît o singură operaţie pentru a o dobîndi. Apetiţia animalului trebuie să fie, dimpotrivă, multiformă şi capabilă să se extindă la toate lucrurile de care au animalele nevoie; iată de ce natura lor cere o apetiţie care să urmeze facultatea lor de cunoaştere şi să le permită întotdeauna să se îndrepte spre toate obiectele pe care le percep[4].

Vedem încă de pe acum că natura apetiţiei e strîns legată de treapta de cunoaştere din care rezultă. Aşadar, nu ne vom mira să vedem atribuite sufletului omenesc atîtea potenţialităţi apetitive cîte potenţialităţi cognitive are. Or, sufletul percepe obiectele prin intermediul a două potenţialităţi, una, inferioară, care este cea senzitivă, alta, superioară, care este potenţialitatea intelectuală sau raţională;

ea va înclina, aşadar, spre obiectele sale prin două potenţialităţi apetitive, una inferioară, pe care o numim *senzualitate,* şi care se divi^pază, la rîndul ei, în *irascibilă* şi *concupiscibilă;* alta, superioară, pe care o numim *voinţă*[3].
Nu ne putem îndoi că acestea ar fi potenţialităţi distincte ale sufletului omenesc. Apetiţia naturală, apetiţia senzitivă şi apetiţia raţională se deosebesc ca trei trepte ireductibile de perfecţiune. într-adevăr, cu cît o natură este mai aproape de perfecţiunea divină, cu atît mai clar vom descoperi în ea asemănarea expresă cu Dumnezeu creatorul. Or, ceea ce caracterizează demnitatea lui Dumnezeu este faptul că el mişcă, înclină şi dirijează totul, fără să fie el însuşi mişcat, înclinat sau dirijat de altul. Aşadar, cu cît o natură este mai apropiată de Dumnezeu, cu atît mai puţin este determinată de el şi cu atît mai mult e capabilă să se determine pe sine. Natura insensibilă care, datorită materialităţii sale, este infinit de îndepărtată de Dumnezeu va fi, aşadar, înclinată spre un anumit scop; cu toate acestea, nu vom putea să spunem că ea înclină ca însăşi spre acest scop, ci numai că o înclinaţie o poartă spre acesta. Aşa este săgeata pe care arcaşul o trimite spre ţintă, sau piatra care tinde spre în jos[6].
Dimpotrivă, natura senzitivă, mai apropiată de Dumnezeu,

[3] *Sum. theol.* I, 80, 1. ad *Resp. '* Vezi *supta,* p. 297.
[4] *De veritate* XXII, 3, ad *Resp.* şi ad *2"*
[5] *De veritate* XV. 3, ad *Resp.*
[6] *De veritate* XXII, 1. ad *Resp.*

conţine în sine ceva care o înclină, adică obiectul dezirabil pe care îl percepe. Cu toate acestea, înclinaţia însăşi nu este în puterea animalului; ea este determinată de obiect. în cazul precedent, obiectul înclinaţiei era exterior, iar înclinaţia determinată; în cazul de faţă, obiectul este interior, dar înclinaţia rămîne determinată. Puse în prezenţa plăcutului, animalele nu pot să nu îl dorească, deoarece ele nu sînt stăpîne pe înclinaţia lor; iată de ce putem să spunem, împreună cu Ioan Damaschinul, că ele nu acţionează, ci mai degrabă că sînt acţionate: *non agunt sed magis aguntur* „nu acţionează ci, mai curînd, sînt acţionate". Motivul acestei inferiorităţi este că apetiţia sensibilă a animalului e legată, ca şi simţul însuşi, de un organ coiporal; apropierea lui de dispoziţiile materiei şi de lucnirile corporale se datorează, prin urmare, unei naturi mai puţin apte să mişte decît să fie mişcată.
Dar natura raţională, mult mai apropiată de Dumnezeu decît naturile precedente, nu poate să nu posede o înclinaţie de ordin superior şi distinctă de celelalte două. Ca şi fiinţele însufleţite, ea închide în sine înclinaţii spre obiecte determinate, în măsura în care, de exemplu, este formă a unui corp natural greu şi care tinde în jos. Ca şi animalele, ea posedă o înclinaţie pe care o pot mişca şi determina obiectele exterioare pe care le percepe. Dar posedă în plus o înclinaţie pe care nu o mişcă cu necesitate obiectele dezirabile pe care le percepe, care poate să se încline sau nu, după cum îi place, şi a cărei mişcare, în consecinţă, nu este determinată de altceva decît de ea însăşi. Or, nici o fiinţă nu poate determina propria sa înclinaţie spre scop, dacă nu cunoaşte în primul rînd scopul şi raportul mijloacelor faţă de scop. Dar această cunoaştere nu aparţine decît fiinţelor raţionale. O apetiţie care nu este cu necesitate determinată din afară este, prin urmare, strîns legată de cunoaşterea raţională; iată de ce îi dăm numele de apetiţie raţională sau de voinţă[7]. în acest fel, distincţia dintre voinţă şi senzualitate se obţine mai întîi din faptul că una se determină pe sine, pe cînd cealaltă este determinată în înclinaţia sa, ceea ce presupune două potenţialităţi de un ordin diferit. Şi, cum această diversitate în modul de determinare cere o diferenţă în modul de percepere a obiectelor, putem să spunem, în al doilea rînd, că apetiţiile se deosebesc ca şi gradele de cunoaştere cărora le corespund[8].
Să examinăm fiecare dintre aceste potenţialităţi luată în ea însăşi şi să începem cu apetiţia senzitivă sau senzualitatea. Obiectul natural, spunem noi, este determinat în fiinţa sa naturală, el nu poate să fie decît

[7] *De veritate* XXII, 4, ad *Resp.*
[8] *Suin. theol.* I, 80, 2. ad *Resp. De veritate,* XXII, 4, ad 1'".

ceea ce este prin natură, prin urmare, nu posedă decît o înclinaţie unică spre un obiect determinat, iar această înclinaţie nu cere posibilitatea de a deosebi dezirabilul de ceea ce nu este dezirabil. E suficient ca autorul naturii să fi prevăzut acest lucru, conferind fiecărei fiinţe înclinaţia proprie care îi convine. Dimpotrivă, apetiţia senzitivă, dacă nu tinde spre dezirabil şi binele general pe care numai raţiunea îl

percepe, tinde spre orice obiect care îi este util sau plăcut. Ca şi simţul, căruia îi corespunde, are drept obiect orice sensibil particular, la fel cum apetiţia senzitivă are ca obiect orice bine particular[9]. Nu e mai puţin adevărat că ne aflăm în prezenţa unei facultăţi care, considerată în natura ei proprie, este exclusiv apetitivă şi deloc cognitivă. Senzualitatea îşi primeşte numele de la mişcarea senzuală, aşa cum viziunea îşi primeşte numele de la vedere şi cum, într-un fel general, potenţialitatea îşi primeşte numele de la act. într-adevăr, mişcarea senzuală, dacă o definim în ea însăşi şi în chip precis, nu este decît apetiţia consecutivă perceperii sensibilului de către simţuri. Or, contrar acţiunii apetiţiei, această percepere nu are nimic din-tr-o mişcare. Operaţia prin care simţul îşi percepe obiectul este complet terminată cînd obiectul perceput este trecut în potenţialitatea care îl percepe. Dimpotrivă, operaţia virtuţii apetitive îşi atinge capătul în momentul în care fiinţa înzestrată cu apetiţie înclină spre obiectul pe care îl doreşte. Operaţia potenţialităţilor perceptive seamănă în acest fel cu repausul, în vreme ce operaţia potenţialităţii apetitive seamănă mai degrabă cu o mişcare. Aşadar, senzualitatea nu ţine în nici un fel de domeniul cunoaşterii, ci exclusiv de domeniul apetiţiei[10].

în interiorul apetiţiei senzitive, ce constituie un fel de potenţialitate generică desemnată prin numele de senzualitate, distingem două potenţialităţi ce constituie speciile acesteia: *irascibilul* şi *concupiscibilul.* Apetiţia senzitivă posedă într-adevăr în comun cu apetiţia naturală faptul că şi una, şi cealaltă tind mereu spre un obiect convenabil fiinţei care îl doreşte. Or, este uşor să remarcăm în apetiţia naturală o dublă tendinţă, ce corespunde dublei operaţii pe care o efectuează fiinţa naturală. Prin prima operaţie, lucrul natural se străduieşte să dobîndească ceea ce trebuie să-i conserve natura: astfel, corpul greu se mişcă în jos, adică spre locul natural al conservării sale. Prin a doua operaţie, fiecare lucru natural foloseşte o anumită calitate activă pentru a distruge tot ceea ce îi poate fi contrar. Şi este necesar ca fiinţele stricătoare să poată exercita o operaţie de acest fel, căci, dacă nu ar poseda puterea de a distruge ceea ce le este contrar, ele s-ar strica imediat. în acest fel, apetiţia naturală urmă-

>(*De veritate* XXV. 1, ad *Resp.* [10] *Sum. theol.* I, 81, 1, ad *Resp. De veritate,* XXV, 1, ad 1'".

reştc două scopuri: a dobîndi ceea ce este în acord cu natura sa şi a repurta un fel de victorie asupra fiecăruia dintre adversarii săi. Or, prima operaţie este de un ordin mai degrabă receptiv; a doua este mai degrabă de un ordin activ; şi, cum a acţiona depinde de un alt principiu decît a suferi, se cuvine să situăm la originea acestor operaţii diverse potenţialităţi diferite. Lucrurile stau la fel în ce priveşte apetiţia senzitivă. într-adevăr, prin potenţialitatea sa apetitivă animalul tinde spre ceea ce îi este drag propriei naturi şi care e capabil să o conserve; este funcţia pe care o îndeplineşte concupiscibilul, al cărui obiect propriu este tot ceea ce pot simţurile să perceapă agreabil. Pe de altă parte, animalul doreşte evident să obţină dominarea şi victoria asupra a tot ceea ce îi este contrar, aceasta fiind funcţia pe care o îndeplineşte irascibilul, al cărui obiect nu este agreabilul, ci, dimpotrivă, neplăcutul şi anevoiosul".

Prin urmare, irascibilul este în mod evident o potenţialitate diferită a concupiscibilului. într-adevăr, raţiunea dezirabilului nu este aceeaşi în spaţiul simpaticului şi în cel al adversului. în general, ceea ce este anevoios sau advers nu poate să fie învins fără să ne coste vreo plăcere şi fără să ne expunem la vreo suferinţă. Pentru a se bate, animalul renunţă la atotputernica plăcere, şi nu va abandona lupta, în ciuda durerilor pe care rănile îl fac să le îndure. Pe de altă parte, concupiscibilul tinde să-şi obţină obiectul, deoarece doreşte să fie unit cu ceea ce îi face plăcere. Dimpotrivă, irascibilul este orientat spre acţiune, pentru că tinde să biruie ceea ce-1 pune în pericol. Or, ceea ce spunem despre natural este deopotrivă de adevărat despre sensibil; a obţine şi a acţiona se raportează întotdeauna la potenţialităţi diferite. Acest lucru se verifică chiar în ce priveşte cunoaşterea, deoarece am fost constrînşi să distingem între intelectul agent şi intelectul posibil. Aşadar, trebuie să considerăm irascibilul şi concupiscibilul drept două potenţialităţi distincte. Dar această distincţie c de natură să împiedice ca ele să fie, respectiv, ordonate. într-adevăr, irascibilul este ordonat concupiscibilului, căruia îi este paznic şi apărător. Era necesar ca animalul să-şi poată învinge inamicii, mulţumită irascibilului, pentru ca într-adevăr concupiscibilul să se poată folosi în pace de obiectele care îi sînt agreabile. De fapt, animalele se bat întotdeauna pentru a-şi procura o plăcere; ele luptă pentru a se bucura de

[11] *Suin. iheol.* I. 81, 2, ad *Resp.* —- Această distincţie pare inutilă (cf. A.-D. SER-TILLANGES. *Saini Thomas d'Aquin.* E. Flammarion, Paris. 1931, p. 215), dar nu de multă vreme a fost reinventatâ şi studiată temeinic de M. PRADINES. *Philo.sophie de la sensul ion,* voi. II, *Les sens du hesoin,* Les Belles-Lettres, Paris, 1934; voi. III, *Les sens de la defense.* Les Belles-Lettres, Paris. 1934. Parţial vom regăsi irascibilul în psihologia modernă sub numele de agresivitate.

plăcerile dragostei sau ale mîncării. Mişcările irascibilului îşi au, aşadar, originea şi scopul în concupiscibil. Mînia începe prin tristeţe şi se termină prin bucuria răzbunării — care aparţin concupiscibilului; speranţa începe prin dorinţă şi se termină prin plăcere. în acest fel, mişcările senzualităţii merg întotdeauna dinspre concupiscibil înspre concupiscibil trecînd prin irascibil[12].
între aceste două potenţialităţi, distincte dar strîns înrudite, există oare posibilitatea să discernem vreo diferenţă în gradul lor de perfecţiune? Putem oare afirma superioritatea concupiscibilului sau a irascibilului, aşa cum am constatat superioritatea apetiţiei sensibile asupra apetiţiei naturale? Dacă vom considera separat potenţialitatea senzitivă a sufletului, vom remarca în primul rînd că, atît din punctul de vedere al cunoaşterii, cît şi din cel al apetiţiei, ea comportă anumite facultăţi care îi revin de drept doar din faptul naturii sale sensibile, şi altele, dimpotrivă, pe care le posedă în virtutea unui fel de participare la această potenţialitate de ordin superior care este raţiunea. Nu doar că intelectul şi sensibilul ajung, în anumite privinţe, să se confunde; dar gradele superioare ale sensibilului se învecinează cu gradele inferioare ale raţiunii, în conformitate cu principiul afirmat de Dionisie: *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum* „divina înţelepciune reuneşte limitele celor superioare cu începuturile celor inferioare"[13]. Astfel, imaginaţia aparţine sufletului senzitiv ca perfect conform cu gradul său propriu de perfecţiune; ceea ce percep formele sensibile este în mod natural apt să le conserve. Poate nu la fel stau lucrurile în ce priveşte estimativa. Să ne reamintim funcţiile pe care le-am atribuit acestei potenţialităţi a ordinii sensibile; ea percepe specii pe care simţurile nu sînt capabile să le primească, deoarece percepe obiectele ca utile sau dăunătoare, iar fiinţele ca prieteni sau inamici. Aprecierea că sufletul senzitiv are astfel ca obiect lucrurile îi conferă animalului un fel de prudenţă naturală, ale cărei rezultate sînt analoge acelora pe care raţiunea le obţine pe căi complet diferite. Or, se pare că irascibilul e superior concupiscibilului, aşa cum estimativa e superioară imaginaţiei. Cînd animalul, în virtutea apetiţiei sale concupiscibile, tinde spre obiectul care îi procură o plăcere, el nu face nimic decît ceva perfect potrivit cu natura proprie a sufletului senzitiv. Dar faptul că animalul mişcat de irascibil ajunge să-şi uite plăcerea pentru a dori o victorie pe care nu o poate obţine fără durere ţine de o potenţialitate apetitivă extrem de apropiată de un ordin superior sensibilului. La fel cum estimativa obţinea rezultate

[12] *De veritate* XXV, 5, ad *Resp.*
[13] *De div. nom.,* c. VII.

ale voinţei. Putem, aşadar, situa irascibilul deasupra concupiscibilului, deşi el are drept scop să salvgardeze actul acesteia; c instrumentul cel mai nobil cu care natura a înzestrat animalul pentru a se menţine în existenţă şi a-şi asigura propria conservare[14].
Această concluzie, care se impune în ce priveşte animalul, este valabilă şi pentru omul înzestrat cu voinţă şi cu raţiune. Potenţialităţile apetiţiei senzitive sînt exact de aceeaşi natură la animal şi la omul raţional. Mişcările efectuate sînt identice, diferă numai originea lor. Aşa cum se întîlneşte în animale, apetiţia senzitivă este mişcată şi determinată de către aprecierile estimativei acestora; astfel, oaia se teme de lup pentru că îl crede periculos în mod spontan, însă noi am notat mai înainte[15] că estimativa este înlocuită la om printr-o facultate cogitativă, care compară imaginile obiectelor particulare. Aşadar, cogitativă e cea care determină mişcările apetiţiei noastre senzitive, şi, cum această raţiune particulară, de natură sensibilă, e ea însăşi mişcată şi dirijată la om prin raţiunea universală, apetiţiile sînt situate sub dependenţa raţiunii.
Nimic mai uşor decît să ne asigurăm de acest lucru. Raţionamentele silogistice pleacă de la premise universale pentru a ajunge la propoziţii particulare. Cînd obiectul sensibil este perceput ca bun sau rău, util sau dăunător, putem să spunem că percepţia *acestui dăunător* sau a *acestui util* particular este condiţionată de cunoaşterea noastră intelectuală a dăunătorului şi utilului în general. Acţionînd asupra imaginaţiei prin silogisme potrivite, raţiunea poate determina apariţia cîte unui obiect ca plăcut sau dificil, agreabil sau penibil. Fiecare îşi poate calma mînia sau domoli teama prin raţiune[16]. In fine, să adăugăm că, la om, apetiţia senzitivă nu poate determina executarea nici unei mişcări prin potenţialitatea motrice a sufletului, dacă nu obţine mai întîi asentimentul voinţei. La animale, apetiţia irascibilă sau concupiscibilă determină nemijlocit anumite mişcări; oaia se teme de lup, o ia numaidecît la fugă. Aici, nu există nici o apctiţie superioară care să poată inhiba mişcările de origine

sensibilă. Nu la fel stau lucrurile în cazul omului; mişcările sale nu sînt declanşate în mod infailibil prin înclinaţia apetiţiilor sale, ci, dimpotrivă, aşteaptă întotdeauna ordinul superior al voinţei. în toate potenţialităţile motrice ordonate, cele inferioare nu mişcă decît în virtutea celor superioare; apetiţia senzitivă, care este de un ordin inferior, nu ar putea să determine nici o mişcare fără consimţământul apetiţiei superioare. Aşa

[14] *De veritate* XXV, 2, ad *Resp.* [15] A se vedea cap. V, p. 304. [16] *De veritate* XXV, 4, ad *Resp.*

cum, în sferele cereşti, cele inferioare sînt mişcate de cele superioare, tot la fel apetiţia e mişcată de voinţă[17].

Ne aflăm aici în pragul activităţii voluntare şi a liberului arbitru pro-priu-zis. Pentru a-1 atinge, va fi suficient să atribuim apetiţiei un obiect potrivit cu cunoaşterea raţională sub raportul universalităţii. Ceea ce situează voinţa pe treapta sa proprie de perfecţiune este că are drept obiect prim şi principal dezirabilul şi binele ca atare; fiinţele particulare nu pot să devină obiecte ale voinţei decît în măsura în care participă la raţiunea universală a binelui[18]. Să determinăm raporturile care se pot stabili între apetiţie şi acest nou obiect.

Fiecare potentă apetitivă este cu necesitate determinată de obiectul său propriu. La animalul lipsit de raţiune, apetiţia este înclinată infailibil prin dezirabilul pe care îl percep simţurile; animalul care vede delectabilul nu poate să nu îl dorească. La fel este cazul în ce priveşte voinţa. Obiectul său propriu este binele în general, şi a-1 dori reprezintă pentru el o necesitate naturală absolută. Această necesitate decurge nemijlocit din definiţia sa. într-adevăr, necesarul este ceea ce nu poate să nu fie. Atunci cînd această necesitate se impune unei fiinţe în virtutea uneia dintre principiile sale esenţiale, fie material, fie formal, spunem despre această necesitate că este naturală şi absolută. Vom spune, în acest sens, că orice compus din elemente contrare se strică în mod necesar şi că unghiurile oricărui triunghi sînt necesarmente egale cu două unghiuri drepte. La fel, intelectul trebuie, prin definiţie, să adere în mod necesar la principiile prime ale cunoaşterii. în fine, la fel, voinţa trebuie necesarmente să adere la bine în general, adică la scopul ultim, care este beatitudinea. Este prea puţin să spunem că o asemenea necesitate naturală nu repugnă voinţei; ea este principiul formal constitutiv al esenţei sale. Aşa cum la originea tuturor cunoştinţelor noastre speculative se găseşte, aşadar, intelecţia principiilor, adeziunea voinţei la scopul ultim se află la originea tuturor operaţiilor noastre voluntare. Şi nu ar putea să se întîmple altfel. Ceea ce o fiinţă posedă prin exigenţele naturii sale proprii şi ale unei posesii invariabile reprezintă cu necesitate în el fundamentul şi principiul a toate celelalte, deopotrivă proprietăţi şi operaţii. Căci natura fiecărui lucru şi originea oricărei mişcări se află întotdeauna într-un principiu invariabil[19]. Aşadar, să conchidem. Voinţa vrea cu nece-

[17] *Sum. theol.* I, 81,3, *ad Resp.*

[18] *De veritate* XXV, 1, ad *Resp.* — întreaga ierarhie a raporturilor dintre diversele tipuri de forme şi diversele tipuri de apetiţii este rezumată cu o măiestrie neîntrecută în *Cont. Cetit.* II, 47, ad *Amplius.*

[w] *Sum. theol.* I, 82, 1, ad *Resp.*

sitate binele în general; această necesitate semnifică pur şi simplu că voinţa nu poate să nu fie ea însăşi, iar această adeziune imuabilă la bine ca atare constituie principiul prim al tuturor operaţiilor sale.

Din faptul că voinţa nu poate să nu vrea binele în general: *bonum secundum communem boni rationem* „binele în conformitate cu noţiunea comună a binelui"[20] să urmeze oare că ea vrea în mod necesar tot ceea ce vrea? Este evident că nu. într-adevăr, să reluăm paralela dintre apetiţie şi cunoaştere. Voinţa, spunem noi, aderă natural şi necesar la scopul ultim care este Binele Suprem, aşa cum intelectul dă o adeziune naturală şi necesară principiilor prime. Or, există propoziţii care sînt inteligibile pentru raţiunea umană, dar care nu sînt unite cu aceste principii printr-o conexiune necesară. Astfel sînt propoziţiile contingente, adică toate cele pe care e posibil să le negăm fără să contrazicem principiile prime ale cunoaşterii. Prin urmare, adeziunea imuabilă pe care intelectul o acordă principiilor nu îl constrînge să accepte asemenea propoziţii. Dar există propoziţii pe care le numim necesare, pentru că decurg necesarmente din principii prime, pe care putem să le deducem pe calea demonstraţiei. A nega aceste propoziţii ar însemna să negăm principiile din care decurg. Aşadar, dacă intelectul înţelege conexiunea necesară ce leagă aceste concluzii cu principiile lor, trebuie să accepte cu necesitate concluziile, aşa cum acceptă principiile din care le deduce; dar asentimentul său

nu are nimic necesar cîtâ vreme o demonstraţie nu i-a descoperit necesitatea acestei conexiuni. La fel stau lucrurile în ce priveşte voinţa. Un foarte mare număr de categorii particulare de bine sînt astfel îneît putem să fim fericiţi fără să le posedăm; aşadar, nu sînt legate de beatitudine printr-o conexiune necesară şi, în consecinţă, voinţa nu este în mod natural obligată să le vrea.
Să considerăm acum categoriile de bine care sînt legate de beatitudine printr-o conexiune necesară. Acestea sînt în mod evident toate cele prin care omul se leagă de Dumnezeu, în care constă adevărata beatitudine; voinţa umană nu poate deci să nu-şi dea adeziunea. Dar aici este vorba de o necesitate de drept, nu de fapt. La fel cum concluziile se impun cu necesitate numai acelora care le văd implicate în principii, la fel omul nu ar adera indefectibil la Dumnezeu, şi la ceea ce este de la Dumnezeu, • decît dacă ar vedea esenţa divină cu o vedere sigură şi conexiunea necesară a categoriilor particulare de bine legate de aceasta. Acesta e cazul preafericiţilor care sînt confirmaţi în graţie: voinţa lor aderă cu necesitate la Dumnezeu pentru că-i văd esenţa. în lumea noastră, dimpotrivă, contemplarea esenţei divine ne este refuzată; voinţa noastră vrea deci cu

[20] *Sum. iheol.* I, 59, 4, ad *Resp.*

necesitate beatitudinea, dar nimic mai mult. Noi nu vedem cu o evidenţă nemijlocită că Dumnezeu este Binele Suprem şi singura beatitudine; şi nu descoperim cu o certitudine demonstrativă conexiunea necesară care poate să unească cu Dumnezeu ceea ce este cu adevărat de la Dumnezeu. Astfel, nu numai că voinţa nu vrea cu necesitată tot ceea ce vrea, dar, cum imperfecţiunea ei este astfel îneît ea nu se găseşte niciodată situată decît în prezenţa unor categorii particulare de bine, putem conchide că, sub rezerva Binelui în general, nu este niciodată obligată să vrea ceea ce vrea[21]. Acest adevăr va apărea şi mai clar cînd vom fi determinat raporturile care se stabilesc, în interiorul sufletului omenesc, între înţelegere şi voinţă.
Nu este lipsit de interes pentru înţelegerea a ceea ce reprezintă liberul nostru arbitru să cercetăm dacă una dintre aceste potenţialităţi este mai nobilă decît cealaltă şi de o demnitate mai mare. Or, intelectul şi voinţa pot fi considerate fie în esenţa lor, fie ca potenţialităţi particulare ale sufletului exercitînd acte determinate. Prin esenţă, intelectul are funcţia să perceapă fiinţa şi adevărul luate în universalitatea lor; pe de altă parte, voinţa este prin esenţă apetiţia binelui în general. Dacă le comparăm din acest punct de vedere, intelectul apare mai desăvîrşit şi mai nobil decît voinţa, deoarece obiectul voinţei este înţeles şi inclus în cel al intelectului. Voinţa tinde spre bine ca dezirabil; or, binele presupune fiinţa: nu există bine dezirabil decît acolo unde există o fiinţă bună şi dezi-rabilă; dar fiinţa este obiectul propriu al intelectului; esenţa binelui pe care îl doreşte voinţa este chiar aceea pe care intelectul o percepe; astfel îneît, dacă vom compara obiectele acestor două potenţialităţi, cel al intelectului va apărea drept absolut, cel.al voinţei drept relativ, şi, deoarece ordinul potenţialităţilor sufletului urmează ordinul obiectelor lor, trebuie să conchidem că, luat în el însuşi şi în mod absolut, intelectul este mai desăvîrşit şi mai nobil decît voinţa[22].
Concluzia noastră va fi aceeaşi dacă vom compara intelectul considerat în raport cu obiectul său universal şi voinţa considerată ca o potenţialitate particulară şi determinată a sufletului. Fiinţa şi adevărul universal, ce reprezintă obiectele proprii ale intelectului, conţin într-adevăr voinţa, actul său, şi chiar obiectul său, ca tot atîtea fiinţe şi adevăruri particulare. Faţă de intelect, voinţa, actul său şi obiectul său sînt materia inte-lecţiei, exact ca şi piatra, lemnul şi toate fiinţele şi toate adevărurile pe care le percepe. Dar, dacă vom considera voinţa după universalitatea obiectului său, care este binele, iar intelectul, dimpotrivă, ca pe o poten-

[21] *De veritate* XXII, 6, ad *Resp. De malo,* III, 3, ad *Resp. Sum. Iheol.* I, 82, 2, ad *Resp.*
[22] *Sum. Iheol.* I, 82, 3, ad *Resp.*

ţialitate specială a sufletului, raportul precedent al perfecţiunii va fi inversat. Fiecare intelect individual, fiecare cunoaştere intelectuală şi fiecare obiect al cunoaşterii constituie bunuri particulare şi, în această calitate, vin să se aşeze sub binele universal care este obiectul propriu al voinţei. Privită din acest punct de vedere, voinţa ni se prezintă ca superioară intelectului şi capabilă să-l pună în mişcare.
Există, aşadar, incluziune reciprocă şi, chiar prin aceasta, mişcare reciprocă a înţelegerii şi a voinţei. Un lucru poate să-l mişte pe un altul, deoarece constituie scopul acestuia. în acest sens, scopul îl pune în mişcare pe cel care îl realizează, deoarece el acţionează pentru a-l realiza. Intelectul pune, aşadar,

în mişcare voinţa, deoarece binele pe care intelectul îl percepe este obiectul voinţei, şi îl pune în mişcare în calitate de scop. Dar putem să spunem de asemenea că o fiinţă pune în mişcare o alta cînd acţionează asupra acesteia şi îi modifică starea în care se află; astfel, ceea ce alterează pune în mişcare ceea ce e alterat, motorul mişcă mobilul şi, în acest sens, voinţa pune în mişcare intelectul. în toate potenţialităţile active reciproc ordonate, cea care priveşte scopul universal pune în mişcare potenţialităţile care privesc scopuri particulare. Este uşor de verificat acest lucru în ordinea naturală, precum şi în ordinea socială. Cerul, a cărui acţiune are drept scop conservarea corpurilor care se nasc şi mor, pune în mişcare toate corpurile inferioare ce nu acţionează decît în vederea conservării speciei lor sau a propriei individualităţi. La fel, regele, a cărui acţiune tinde spre binele general al întregului regat, îi pune în mişcare prin poruncile sale pe funcţionarii administrativi din fiecare oraş. Or, obiectul voinţei îl reprezintă binele şi scopul în general; celelalte potenţialităţi ale sufletului nu sînt ordonate decît în vederea categoriilor particulare de bine, cum sînt organul vizual, care are drept scop percepţia culorilor, şi intelectul, care are drept scop cunoaşterea adevărului. Voinţa pune, aşadar, în mişcare conform actelor lor intelectul şi toate celelalte facultăţi ale sufletului, cu excepţia funcţiilor naturale ale vieţii vegetative, care nu sînt supuse deciziilor liberului nostru arbitru[23].

De acum înainte, este uşor să înţelegem ce este liberul arbitru şi în ce condiţii se exercită. Mai întîi, putem considera drept evident că voinţa omului este liberă de constrîngeri. Unii filozofi pretind chiar să restrîngă libertatea umană la această absenţă de constrîngeri. Aceasta este o condiţie necesară, dar nicidecum suficientă a libertăţii. într-adevăr, este foarte clar că voinţa nu poate să fie niciodată constrînsă. Cine spune

[23] *Sum. iheol.* I, 82, 4, ad *Resp.* — A. ANCEL, *L "mfluence de la volonle sur l'inlelligence,* în *Revue de philosophie,* 1921, pp. 308-325.

constrîngere spune violenţă, iar violentul este prin definiţie ceea ce contrariază înclinaţia naturală a unui lucru. Naturalul şi violentul se exclud, aşadar, reciproc, şi nu se poate concepe ca un lucru să posede simultan şi un caracter, şi celălalt. Or, voluntarul nu este nimic altceva decît înclinaţia voinţei spre obiectul său; dacă constrîngerea şi violenţa s-ar introduce în voinţă, ele ar distruge-o, prin urmare, imediat. La fel cum, în consecinţă, naturalul este ceea ce se face în conformitate cu înclinaţia unei naturi, tot la fel voluntarul este ceea ce se face în conformitate cu înclinaţia voinţei, şi, cum este imposibil ca un lucru să fie simultan violent şi natural, este de asemenea imposibil ca o potenţialitate a sufletului să fie în mod simultan constrînsă, adică violentă, şi voluntară[24].

Dar am văzut că este mai mult şi că, liberă de constrîngeri prin definiţie, voinţa este deopotrivă liberă de necesitate. A nega acest fapt înseamnă a suprima din actele umane ceea ce le conferă un caracter condamnabil sau meritoriu. într-adevăr, nu pare că am putea merita sau am putea pierde stima celorlalţi, înfăptuind acte care nu stau în puterea noastră să le evităm. Or, o doctrină care merge pînă la suprimarea meritului, şi în consecinţă a oricărei morale, trebuie considerată drept afilo-zofică: *extranea philosophiae.* într-adevăr, dacă nu există nimic în noi care să fie liber, şi dacă sîntem determinaţi în mod necesar să vrem, deliberările şi exortaţiile, normele şi sancţiunile, lauda şi oprobriul, într-un cuvînt toate obiectele filozofiei morale dispar imediat şi îşi pierd orice semnificaţie. O astfel de doctrină, să spunem, este afilozofică aşa cum sînt toate opiniile care distrug principiile unei părţi oarecare din filozofie, şi cum ar fi propoziţia următoare: nimic nu se mişcă, deoarece ar face imposibilă orice filozofie a naturii[25]. Or, negarea liberului arbitru, cînd nu se explică prin neputinţa în care anumiţi oameni se găsesc în a-şi stăpîni pasiunile, nu are alt fundament decît sofismele şi, înainte de orice, ignorarea operaţiilor pe care le înfăptuiesc potenţialităţile sufletului omenesc şi a raportului pe care îl susţin cu obiectul lor.

Mişcarea oricărei potenţialităţi a sufletului poate, într-adevăr, să fie abordată din două puncte de vedere: din cel al subiectului şi din cel al obiectului. Să dăm un exemplu. Vederea, considerată în ea însăşi, poate să fie pusă în mişcare să vadă mai mult sau mai puţin clar dacă vreo schimbare se produce în dispunerea organului vizual. Aici, principiul mişcării se află în subiect. Dar poate să se afle şi în obiect, aşa cum se întîmplă cînd ochiul percepe un corp alb căruia tocmai i s-a substituit un corp negru. Primul gen de modificare priveşte chiar exercitarea

[24] *Sum. Iheol.* I, 82, 1, ad *Resp.*

[25] *De malo* VI, art. un., ad *Resp.*

actului; ea face ca actul să fie înfăptuit sau să nu fie înfăptuit şi să fie înfăptuit mai bine sau mai puţin bine. A doua modificare priveşte specificarea acrului, căci specia actului este determinată de natura obiectului său. Prin urmare, să considerăm exerciţiul mişcării voluntare sub unul sau altul dintre aceste două aspecte şi să constatăm în primul rînd că voinţa nu este supusă nici unei determinaţii necesare cît priveşte exerciţiul acrului său.

Am stabilit mai înainte că voinţa pune în mişcare toate potenţialităţile sufletului; ea se mişcă, aşadar, ea însăşi aşa cum pune în mişcare toate lucrurile. Se va obiecta poate că se găseşte astfel în potentă şi în act în acelaşi timp şi sub acelaşi raport; dar dificultatea nu este decît aparentă. Să considerăm, de exemplu, intelectul unui om care încearcă să descopere adevărul; el se pune pe el însuşi în mişcare spre ştiinţă, căci înaintează de la ceea ce cunoaşte în act la ceea ce ignoră şi nu cunoaşte decît în potentă. La fel, atunci cînd un om vrea un lucru în act, el se pune în mişcare spre a vrea un alt lucru pe care nu îl vrea decît în potentă, adică, în fond, el nu îl vrea încă. Astfel, cînd un om vrea sănătatea, această voinţă pe care o are de a recîştiga sănătatea îl pune în mişcare să vrea să ia medicamentul necesar. într-adevăr, de îndată ce vrea sănătatea, începe să chibzuiască asupra mijloacelor de a o dobîndi, iar rezultatul acestei deliberări este că vrea să ia un remediu. Ce se întîm-plă deci în acest caz? Deliberarea precedă aici voinţa de a lua un remediu; dar deliberarea însăşi presupune voinţa unui om care a vrut să chibzuiască. Şi deoarece această voinţă n-a vrut întotdeauna să chibzuiască, trebuie ca ea să fi fost pusă în mişcare de ceva. Dacă a fost prin ea însăşi, trebuie să presupunem în mod necesar o deliberare anterioară rezultînd, la rîndul ei, dintr-un act de voinţă. Şi, cum nu putem înainta astfel la infinit, trebuie să admitem că prima mişcare a voinţei omeneşti se explică prin acţiunea unei cauze exterioare, sub influenţa căreia voinţa a început să vrea. Care poate să fie această cauză? Primul motor al intelectului şi al voinţei se află cu necesitate, se pare, deasupra voinţei şi intelectului. Aşadar, este Dumnezeu însuşi. Iar această concluzie nu introduce nici o necesitate în determinaţiile noastre voluntare. într-adevăr, Dumnezeu este primul motor al tuturor mobilelor, dar el pune în mişcare fiecare mobil în conformitate cu natura sa. Cel care mişcă în sus un corp uşor şi în jos un corp greu mişcă şi voinţa în conformitate cu natura sa; el nu-i imprimă, aşadar, o mişcare obligată, ci, dimpotrivă, o mişcare natural indeterminată şi care poate să se dirijeze spre obiecte diferite. Aşadar, considerînd voinţa în ea însăşi drept sursa actelor pe care le exercită, nu vom descoperi nimic altceva decît o succesiune de deliberări şi de hotărîri, orice decizie presupunînd anterior o deliberare

şi orice deliberare presupunînd la rîndul ei o decizie. Dacă vom înainta pînă la originea primă a acestei mişcări, îl vom întîlni pe Dumnezeu, care o conferă voinţei, dar care nu i-o conferă decît indeterminată. Din punctul de vedere al subiectului şi al exercitării actului, nu descoperim, prin urmare, nici o determinaţie necesară în sînul voinţei.

Pe de altă parte, să considerăm punctul de vedere al specificării actului, care este cel al obiectului. Nici aici nu observăm vreo necesitate. Care ar fi, într-adevăr, obiectul capabil să pună în mişcare voinţa? E binele perceput de intelect drept convenabil: *bonum conveniens appre-hensum.* Aşadar, dacă un anumit bine este propus intelectului şi dacă intelectul vede în acesta un bine fără ca totuşi să-l considere drept convenabil, acest bine nu va fi suficient ca să pună în mişcare voinţa. Pe de altă parte, deliberările şi hotărîrile au ca obiect actele noastre, iar actele noastre sînt lucruri individuale şi particulare. Nu este suficient, aşadar, ca un obiect să fie bun în sine şi convenabil pentru noi într-un fel general pentru ca el să pună în mişcare voinţa; mai este nevoie ca noi să-l percepem drept bun şi convenabil în cutare caz particular, ţinînd cont de toate circumstanţele particulare pe care le vom putea descoperi aici. Or, nu există decît un singur obiect care ni se prezintă drept bun şi convenabil sub toate aspectele sale, şi anume beatitudinea. Boethius o defineşte astfel: *status omnium bonorum congregatione perfectus* „stare desăvîrşită prin reunire a tuturor lucrurilor"[26]; aşadar, este evident că un astfel de obiect pune în mod necesar în mişcare voinţa. Dar să remarcăm faptul că această necesitate are ca obiect determinarea actului; ea se limitează deci exact la faptul că voinţa nu poate să vrea contrariul beatitudinii. Am putea să exprimăm şi altfel această rezervă, spunînd că, dacă voinţa înfăptuieşte un act în timp ce intelectul se gîndeşte la beatitudine, acest act va fi determinat în mod necesar de un astfel de obiect; voinţa nu va vrea altul. Dar exercitarea ca atare a actului va rămîne liberă. Dacă nu putem să nu vrem beatitudinea în timp ce ne gîn-dim la ea, putem cu toate acestea să nu vrem să ne gîndim la beatitudine; voinţa rămîne stăpînă pe actul ei şi poate să se folosească de acesta aşa cum îi place faţă de orice obiect: *Hbertas ad actum inest voluntati in quo-libet stătu*

naturae respectu cuiuslibet obiecti „libertatea faţă de act este inerentă voinţei în orice stare a naturii şi cu privire la orice obiect"[27].

Să presupunem, pe de altă parte, că binele propus voinţei nu ar fi astfel conform tuturor particularităţilor care îl caracterizează. în asemenea caz, nu numai că voinţa va rămîne liberă să-şi înfăptuiască sau nu

[2(1] *De Consolat, philosophiae,* lib. III, prosa 2. [:7] *De veritate* XXII, 6, ad *Resp.*

acrul, dar nici determinarea actului însuşi nu va avea nimic necesar. Cu alte cuvinte, voinţa va putea, ca întotdeauna, să nu vrea ca noi să gîndim la acest obiect; dar, în plus, noi vom putea să vrem un obiect diferit, chiar în timp ce ne vom gîndi la acela. Va fi suficient ca acest nou obiect să ni se prezinte ca fiind bun sub un anumit aspect.

Pentru ce motive preferă voinţa anumite obiecte altora, dintre toate categoriile particulare de bine care îi sînt oferite? Putem să stabilim trei motive principale. Mai întîi, se întîmplă ca un obiect să prevaleze asupra altuia în excelenţă; alegîndu-1, voinţa se pune, aşadar, în mişcare în conformitate cu raţiunea. Se mai întîmplă ca, drept urmare a dispoziţiilor sale interioare sau a anumitor circumstanţe exterioare, intelectul să se oprească asupra unui caracter particular al unui bine, şi nu asupra altuia; voinţa se reglează atunci după această gîndire, a cărei origine este accidentală. în fine, trebuie să ţinem seama de dispoziţia în care se află omul ca întreg. Voinţa unui om iritat nu se decide ca voinţa unui om calm, căci obiectul care convine unuia nu va conveni altuia. Cum e omul aşa e şi scopul. Omul sănătos nu se alimentează ca omul bolnav. Or, dispoziţia ce conduce voinţa să considere drept bun ori convenabil cutare sau cutare obiect poate să aibă o dublă origine. Dacă este vorba de o dispoziţie naturală şi sustrasă voinţei pentru voinţă este o necesitate naturală să i se conformeze. In acest fel toţi oamenii doresc în mod natural să existe, să trăiască şi să cunoască. Pe de altă parte, dacă este vorba de o dispoziţie care nu este în mod natural constitutivă omului, ci, dimpotrivă, dependentă de voinţa sa, individul nu va fi obligat să i se conformeze. De exemplu, să presupunem că o pasiune oarecare ne face să considerăm drept bun sau rău cutare sau cutare obiect particular, voinţa noastră se poate împotrivi acestei pasiuni şi poate transforma prin chiar acest mijloc aprecierea pe care o avem despre acest obiect. Putem să ne domolim mînia, cu scopul de a nu fi orbiţi de ea cînd apreciem un anumit obiect. Dacă dispoziţia considerată este o deprindere, va fi mai dificil să ne descotorosim de ea, căci este mai puţin uşor să renunţăm la o deprindere decît să ne înfrînăm o pasiune. Cu toate acestea, lucrul nu este imposibil şi, chiar şi aici, alegerea voinţei va rămîne sustrasă oricărei necesităţi[28].

Să rezumăm concluziile precedente. A presupune că voinţa poate fi constrînsă este o contradicţie în termeni şi o absurditate; prin urmare, este complet liberă de constrîngeri. Dar este ea liberă de necesitate? în această chestiune, trebuie să facem o distincţie. în ce priveşte exercitarea actului, voinţa este întotdeauna liberă de necesitate; putem chiar să nu

[1] *De malo* IV, art. un., ad *Resp.*

vrem Binele Suprem, pentru că putem să nu vrem să ne gîndim la acesta, în ce priveşte determinarea actului, nu putem să nu vrem Binele Suprem sau obiectele dispoziţiei noastre naturale în timp ce ne gîndim la acestea; dar putem să alegem liber între toate categoriile particulare de bine, inclusiv pe cele pe care dispoziţii dobîntiite fac să le considerăm ca atare, fără ca vreuna dintre ele să poată determina mişcarea voinţei noastre. Sau, mai pe scurt, voinţa este întotdeauna liberă să vrea sau să nu vrea un obiect oarecare; este întotdeauna liberă, atunci cînd vrea, să se determine pentru cutare sau cutare obiect particular. Din acest moment, vedem, aşadar, conturîndu-se elementele constitutive ale actului uman; rămîne să-i determinăm mai precis raporturile, examinînd operaţiile prin care omul se mişcă spre beatitudine, care constituie binele său suprem şi scopul său.

O
fe
2

-Capitolul întîi-

ACTUL UMAN

în mod obişnuit, actul creator ni-1 reprezentăm ca neavînd alt efect decît de a produce din nefiinţă întreaga fiinţă creată. Dar această imagine despre ceea ce înseamnă creaţia este incompletă şi unilaterală. Eficacitatea sa nu se epuizează în impulsul care determină ieşirea fiinţelor din Dumnezeu. In acelaşi timp în care creaturile primesc o mişcare ce le aşază într-o existenţă relativ independentă şi exterioară faţă de cea a Creatorului, ele primesc de la acesta o a doua mişcare care le readuce spre punctul de plecare şi tinde să le ridice cît mai aproape posibil de originea lor. Am examinat ordinea în conformitate cu care creaturile inteligente ies din Dumnezeu şi am definit operaţiile ce le caracterizează; rămîne să determinăm acum care este termenul acestor operaţii şi cărui scop se subordonează acestea[1].

în realitate, problema se pune în toată dificultatea ei în legătură cu omul, şi numai cu el. Soarta îngerilor s-a stabilit definitiv din primul moment ce a urmat creării lor. Nu că ei ar fi fost creaţi în starea de beatitudine[2]; ci creaţi, aşa cum este probabil, în starea de graţie, aceia care au dorit s-au îndreptat spre Dumnezeu printr-un act unic al caritătii care le-a dat de îndată dreptul la fericirea veşnică[3], şi, invers, îngerii răi,

[1] Despre morala Sfîntului Toma în întregul său, vezi A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1916. Etienne GILSON, *Saint Thomas d'Aquin (Les moralistes chretiens. Textes el commenlaires).* J. Gabalda, Paris, ediţia a şasea, 1941, Michael WTTTMANN, *Die Ethik des hi. Thomas von Aquin,* Max Hueber, Miinchen, 1933. G. ERMECKE, *Die nalurlichen Seinsgrundlagen der christ-lichen Ethik,* Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1941. Wolfgang KLUXEN, *Philoso-phische Elhik bei Thomas von Aquin,* Matthias-Griinewald-Verlag, Mainz, 1964.

[2] *In II Seni.* dist. 4, art 1.

[3] *Suin. iheol.* I, 62, 5, ad *Resp.* Raţiunea acestui fapt se găseşte în perfecţiunea naturii angelice. îngerul trăieşte în mod natural sub regimul intuiţiei directe şi ignoră cunoaşterea discursivă: prin urmare, poate sâ-şi atingă scopul printr-un singur act; dimpotrivă.

printr-un act unic al liberului lor arbitru, s-au îndepărtat pentru totdeauna de el[4]. în ce priveşte creaturile inferioare omului, adică lipsite de cunoaştere intelectuală, soluţia problemei nu este mai puţin simplă. Fără inteligenţă şi voinţă, ele nu-şi pot atinge scopul ultim, care este Dumnezeu, decît în măsura în care participă la vreo asemănare cu creatorul lor. înzestrate cu fiinţă, viaţă sau cunoaştere sensibilă, ele constituie, pe trepte diferite, tot atîtea asemănări cu Dumnezeu care le-a creat, iar posesia acestei asemănări constituie pentru ele posesia scopului lor ultim[5].

Această concluzie este evidentă. într-adevăr, este evident că scopul corespunde întotdeauna principiului. Aşadar, dacă noi cunoaştem principiul tuturor lucrurilor, este imposibil să nu ştim care le este scopul. Or, am observat mai înainte că principiul prim al oricăror lucruri este un creator transcendent universului pe care l-a creat. Scopul oricăror lucruri trebuie să fie, prin urmare, un bine, deoarece numai binele poate să joace rolul de scop, şi un scop care să fie exterior universului; acest scop nu este, aşadar, altul decît Dumnezeu.

Rămîne să ştim cum pot să aibă nişte creaturi lipsite de inteligenţă un scop care să le fie exterior. Cînd e vorba de o fiinţă inteligentă, scopul operaţiei sale este constituit de ceea ce-şi propune să facă, sau de punctul spre care tinde. Dar, cînd e vorba despre o fiinţă lipsită de intelect, singurul fel de a poseda un scop exterior sieşi constă fie în a-1 poseda efectiv fără a-1 cunoaşte, fie în a-1 reprezenta. Tocmai în acest sens putem spune despre Hercules că este cauza finală a statuii prin care vrem să-1 reprezentăm. Şi în acest sens, putem spune, deopotrivă, despre Binele Suprem exterior universului că este scopul tuturor lucrurilor în măsura în care e posedat şi reprezentat de acestea, deoarece în măsura în care sînt şi acţionează, toate creaturile tind să participe la acesta şi să şi-l reprezinte atît cît este posibil pentru fiecare[6].

Dar nu la fel stau lucrurile în ce priveşte omul, înzestrat cu liber arbitru, adică inteligenţă şi voinţă. înclinaţia pe care Dumnezeu i-a impri-

omul este obligat să-1 caute; îi trebuie, aşadar, timp şi o viaţă de o anumită durată pentru a-1 atinge. Prin urmare, lungimea vieţii umane este bazată pe modul de cunoaştere care este propriu omului: *Homo secundum suam naturam non slutim natus est ultimam per-fectionem adipisci, sicut angelus: et ieleo homini longior vita data est ad merendum beatitudinem, quam angelo* „potrivit naturii sale, omul nu s-a născut pentru a dobîndi pe dată ultima perfecţiune, precum îngerul; şi de aceea în comparaţie cu îngerul i s-a dat omului o viaţă mai lungă, pentru a dobîndi beatitudine". *Ibid.,* ad l[m]. Cf. I, 58, 3 şi 4; I, 62, 6, ad *Resp.*

[4] *Ibid..* 63, 6. ad *Resp.*

[5] *Sum. theol.* Iª IIªc, 1, 8, ad *Resp.*
[b] *Cont. Gent.* **III,** 17, *Sum. theol.* **I.** 103, 2, **ad *Resp.* şi ad 2m. *Qu. disp. de veritate,*** qu. 13, art. 1 şi 2.

mat-o creîndu-l nu este doar firească; ci este înclinaţia care se potriveşte naturii unei voinţe, şi de aici rezultă că această creatură, similitudine a lui Dumnezeu ca şi toate celelalte creaturi, este în plus imaginea sa. în această calitate, creatura este inteligentă şi stăpînă pe alegerea actelor sale. Să cercetăm, aşadar, care este scopul ultim al creaturii şi prin ce mijloace poate să ajungă la acesta.

I. — Structura actului uman

S-a stabilit anterior că omul este o fiinţă înzestrată cu voinţă, trăsătură inseparabilă de un agent raţional şi liber. De asemenea, ştim de unde provine această libertate. Ea rezultă din intervalul care se întîl-neşte întotdeauna aici, pe pămînt, între voinţă şi obiectul său. Legată de un intelect capabil de existenţă universală, voinţa tinde spre binele universal; în fapt, ea se găseşte întotdeauna situată în prezenţa unor categorii particulare de bine. Aceste categorii particulare de bine, incapabile să-i satisfacă dorinţa, nu constituie, aşadar, în privinţa sa scopuri obligatorii, de unde rezultă că aceasta rămîne în privinţa lor complet liberă: *Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet consi-derationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud* „dacă voinţei i s-ar oferi un obiect care să reprezinte binele în mod universal şi în conformitate cu orice apreciere, în mod necesar voinţa tinde către el, dacă doreşte ceva; căci n-ar putea să dorească contrariul lui. Dacă însă i s-ar oferi un obiect care, potrivit oricărei aprecieri, nu ar reprezenta binele, voinţa nu este purtată către el în mod necesar"[7]. Deţinem în acest fel principiul general ce conduce activitatea noastră raţională, dar ne rămîne să-i demontăm mecanismul şi să vedem cum funcţionează acesta în practică.

Să plecăm de la concluzia pe care tocmai am amintit-o. Aceasta nu se poate înţelege decît dacă aşezăm de o parte voinţa, iar de altă parte un obiect spre care tinde aceasta. Această mişcare a voinţei care se mişcă ca însăşi şi care mişcă toate celelalte potenţialităţi ale sufletului spre obiectul lui primeşte numele de *intenţie.* De altfel, este necesar să determinăm în mod precis care sînt, în acest punct de plecare al activităţii umane, rolurile respective ale intelectului şi voinţei. Ele acţionează aici

[7] *Sum. theol. V \V'* 10, 2, ad *Resp.*

unul asupra altuia, dar sub raporturi diferite. Să luăm în considerare obiectele acestor două potenţialităţi. Cea a intelectului nu este alta decît fiinţa şi adevărul universal. Dar fiinţa şi adevărul universal constituie cel dintîi principiu formal care este posibil de stabilit, iar principiul formal al unui act este şi ceea ce îl situează într-o specie determinată. De exemplu, acţiunea de a încălzi nu este în acest fel decît în virtutea principiului său formal care este căldura. Or, intelectul mişcă voinţa, prezentîndu-i obiectul său, care este fiinţa şi adevărul universal, şi prin acest mijloc situează actul voinţei în specia sa proprie, în opoziţie cu actele realizate de potenţialităţile senzitive sau pur naturale. Aşadar, aici există o mişcare reală şi eficientă a voinţei realizată de intelect. Iar, invers, voinţa mişcă la rîndul ei intelectul în sensul că poate, în anumite cazuri, să-1 pună efectiv în mişcare. într-adevăr, dacă vom compara toate facultăţile noastre active între ele, cea care tinde spre scopul universal va apărea cu necesitate ca acţionînd asupra celor care tind spre scopuri particulare. Căci tot ce acţionează acţionează în vederea unui scop, după cum arta al cărei obiect propriu este un anumit scop dirijează şi mişcă artele ce procură mijloacele pentru a atinge acest scop; or, obiectul voinţei este tocmai binele, adică scopul în general; aşadar, deoarece toate potenţialităţile sufletului tind spre un bine particular ce este binele său propriu, după cum vederea tinde spre percepţia culorilor, iar intelectul spre cunoaşterea adevărului, voinţa, al cărei obiect este binele în general, trebuie să se poată folosi de toate potenţialităţile sufletului, şi, în particular, ale intelectului, aşa cum o înţelege ea[8].

în acest fel, voinţa mişcă toate facultăţile spre scopul lor, şi acesteia îi aparţine cu adevărat actul prim de „a tinde spre", *in aliquid tendere,* pe care îl numim intenţie. în măsura în care îşi manifestă intenţia, voinţa se îndreaptă spre scop ca spre capătul mişcării sale, şi, deoarece, voind scopul, ea vrea şi mijloacele, rezultă că intenţia scopului şi voinţa mijloacelor constituie unul şi acelaşi act. Motivul îl vom înţelege fără dificultate. Mijlocul este faţă de scop aşa cum este centrul faţă de capăt. Or, în fiinţele naturale, aceeaşi mişcare trece prin centru şi ajunge la capătul său: la fel stau lucrurile cu

mişcările voinţei. *A-voi-un-remediu-în-vederea-sănătăţii* înseamnă a realiza un singur act de voinţă. Nu vrem mijlocul decît din pricina scopului; prin urmare, voinţa mijlocului se confundă aici cu intenţia scopului[9].

* ***Sum.*** *iheol.* I, 82, 4, ad *Resp. V* II[ac], 9, 1, ad *Resp. Cont. Gent.* I, 72; **III,** 26. *De veritate,* qu. XXII, 12, ad *Resp. De malo,* qu. VI, 1, ad *Resp.*

[9] *Sum. iheol.,* I[a] II[ac], 12, 3, ad *Resp.,* şi 4, ad *Resp. De veritate,* **qu. XXII, art. 14,** ad *Resp.*

Actul uman

Obiectul propriu al intenţiei este scopul voit în el însuşi şi pentru el însuşi; el constituie, aşadar, un act simplu şi, ca să spunem aşa, o mişcare de nedescompus a voinţei noastre. Dar activitatea voluntară devine extrem de complexă în momentul în care trecem de la intenţia scopului la alegerea mijloacelor. Ea tinde, printr-un singur act, spre scop şi spre mijloace, atunci cînd a optat pentru cutare sau cutare mijloace determinate; dar opţiunea în favoarea cutăreia sau cutăreia dintre mijloace nu aparţine cu adevărat actului voluntar al intenţiei. Această opţiune este faptul alegerii, ea însăşi precedată de chibzuire şi de judecată.

Acţiunile umane privesc întotdeauna particularul şi contingentul; or, cînd se trece de la universal la particular, se iese din imobil şi din cert pentru a se intra în variabil şi incert. De altfel, iată de ce cunoaşterea a ceea ce trebuie făcut este plină de incertitudini. Or, raţiunea nu riscă niciodată să producă o judecată în problemele îndoielnice şi incerte fără s-o preceadă de o deliberare; această deliberare primeşte numele de *consilium.* Tocmai am notat că obiectul acestei deliberări nu este scopul ca atare. Intenţia scopului nu ar putea fi pusă în chestiune, fiind principiul din care îşi are punctul de plecare acţiunea. Dacă acest scop poate să devină la rîndul său obiectul unei deliberări, acest lucru nu ar putea să se întîmple în calitate de scop, ci exclusiv în măsura în care poate fi el însuşi considerat ca un mijloc ordonat în vederea altui scop. Ceea ce joacă rolul de scop într-o deliberare poate, aşadar, să joace rolul de mijloc în alta, şi în această calitate, va ieşi din discuţie[10]. Oricum ar sta lucrurile în această chestiune, deliberarea trebuie să ia sfîrşit printr-o judecată, în lipsa căreia s-ar prelungi la infinit, şi nu ne-am decide niciodată. Limitată de termenul său iniţial, care este simpla intenţie a scopului, ea este limitată şi prin termenul său final care este prima acţiune pe care o apreciem că ar trebui să fie făcută. în acest fel, deliberarea se încheie printr-o judecată a raţiunii practice, şi toată această parte a procesului voluntar se realizează numai de către intelect, fără ca voinţa să intervină pentru altceva decît pentru a-1 pune în mişcare şi oarecum pentru a-1 declanşa.

Să presupunem acum voinţa în prezenţa rezultatelor deliberării. Deoarece raţiunea practică se exercită asupra materiei particulare şi contingente, ea va ajunge în general la două sau mai multe judecăţi, fiecare reprezentînd o acţiune bună într-o anumită privinţă. Acestei constatări de către intelect a unei pluralităţi de acţiuni propuse voinţei ca posibile îi corespunde în voinţa însăşi o mişcare de bunăvoinţă spre ceea ce este bun în fiecare dintre aceste acţiuni. Găsindu-şi satisfacţie în acestea şi

[10] *Sum. Iheol. V* II[1]"-', 14, 1, ad *Resp.,* şi 2, ad *Resp.*

legîndu-se de ele, voinţa dobîndeşte un fel de experienţă a obiectului de care se leagă: *quasi experientiam quamdam surnens de re cui inhae-ret*[n]*,* şi, făcînd astfel, ea îşi dă consimţămîntul. Aşadar, vom da numele de *consensus* actului prin care voinţa se aplică şi aderă la rezultatul deliberării.

însă deliberarea nu ar putea să se încheie printr-un astfel de consim-ţămînt. Deoarece ajunge la mai multe judecăţi ce suscită în voinţă mai multe consimţăminte, este necesar totuşi ca, printr-un act hotărîtor, voinţa să opteze pentru unul dintre aceste consimţăminte mai curînd decît pentru celelalte. Deliberarea ajunge să constate că mai multe mijloace ne pot conduce spre scopul spre care tindem, plăcîndu-ne fiecare dintre aceste mijloace şi, în măsura în care ne plac, aderăm la ele; dar, dintre aceste multiple mijloace care ne plac, vom opta pentru unul, iar această opţiune ţine cu adevărat de alegere *(electio).* Se poate totuşi întîmpla să fie propus de raţiune doar un singur mijloc şi, în

consecinţă, să ne placă doar un singur mijloc. în asemenea caz, putem spune că alegerea se confundă cu consimţământul[12].

Prin urmare, ce este alegerea? Este un act care are o parte ce depinde de raţiune sau de intelect, şi altă parte ce depinde de voinţă. De aceea este numită de Aristotel: *appetitivus intellectus, vel appetitus intellecti-vus*[n]. Luată în întregul său sens, alegerea nu este decît actul complet prin care se determină voinţa şi care cuprinde simultan deliberarea raţiunii şi decizia voinţei. Raţiunea şi intelectul sînt cerute pentru a nu exista deliberare în felul în care am spus şi judecată despre mijloacele care par preferabile; voinţa este cerută pentru a fi dat acestor mijloace consimţământul şi pentru a exista apoi alegere, adică opţiune în favoarea unuia dintre acestea.

Rămîne să determinăm dacă, luat în esenţa sa, actul prin care se încheie definitiv deliberarea depinde de intelect sau de voinţă. Pentru a decide în această chestiune, trebuie să remarcăm că substanţa unui act depinde simultan de materia şi de forma sa. Or, printre actele sufletului, un act care prin materia sa depinde de o anumită potenţialitate, poate totuşi să-şi obţină forma, şi în consecinţă să-şi primească specificarea, de la o potenţialitate de ordin superior; căci inferiorul se ordonează întotdeauna în funcţie de superior. Dacă, de exemplu, un om realizează un act de forţă din iubire faţă de Dumnezeu, acest act este într-adevăr, în chiar materia lui, un act de forţă, dar în forma lui este un act de iubire

[11] *Sum. theol.* I» II[ac], 15, 1, ad *Resp.*

[12] *Sum. theol.* I[a] II[ac], 15. 3, ad 3[m]. >■' *In VIElhic,* cap. II, n. 5, lect. 2.

şi, în consecinţă, este în mod substanţial un act de iubire. Să aplicăm acest raţionament alegerii. Intelectul aduce oarecum materia actului, pro-punînd voinţei judecăţile spre acceptare; dar, pentru a da acestui act forma însăşi a alegerii, este nevoie de o mişcare a sufletului spre binele pe care îl alege. Aşadar, alegerea constituie, în chiar substanţa sa, un act de voinţă[14].

Aceasta este, în linii generale, structura actului uman. Observăm că intelectul şi voinţa acţionează reciproc unul asupra celuilalt, dar ar fi o eroare să le confundăm în unitatea unei aceleiaşi acţiuni. Ele se întretaie perpetuu, nu se amestecă niciodată. Este ceea ce vom percepe mai clar poate dacă vom distinge între actele spontane şi actele impuse. Orice act de voinţă este fie spontan, ca acela prin care voinţa tinde spre scopul său luat ca atare, fie impus, ca atunci cînd raţiunea ne porunceşte acest imperativ: *Fă asta.* în puterea noastră nefiind nimic în afara actelor voluntare, putem întotdeauna să ne impunem un asemenea ordin[15]. Ce se întîmpla atunci? Se poate întîmpla ca raţiunea să spună: *Iată ce trebuie făcut;* şi, în mod evident, ea intervine singură în această situaţie. Dar se poate întîmpla şi ca ea să poruncească: *Fă asta,* şi să determine astfel voinţa să vrea; somarea aparţine atunci intelectului, iar principiul motor aparţine voinţei[16].

Să considerăm, pe de altă parte, operaţiile raţiunii implicate într-un act uman. Dacă este vorba de însăşi exercitarea actului raţional, acesta poate să fie întotdeauna obiectul unui imperativ; ca atunci cînd se porunceşte cuiva să fie atent sau să facă apel la raţiune. Dacă este vorba de obiectul posibil al unui asemenea act, trebuie deosebit cu grijă între două situaţii. Pe de o parte, intelectul poate înţelege, într-o problemă oarecare, un anumit adevăr; iar acest lucra depinde de lumina naturală, nu de voinţă. Nu stă în puterea noastră să înţelegem sau nu adevărul atunci cînd îl descoperim. Dar intelectul poate să-şi dea sau nu asentimentul la ceea ce înţelege[17]. Aşadar, dacă ceea ce înţelege intră în categoria propoziţiilor cărora, prin natura sa, trebuie să le dea asentimentul, de exemplu principiile prime, nu stă în puterea noastră să le dăm sau să le refuzăm asentimentul. Dacă, dimpotrivă, propoziţiile înţelese nu

[14] *Sum. theol.* I, 83, 8 ad *Resp.;* I[a] II[ac], 13, 1, ad *Resp. De veritate,* qu. XXII, art. 15, ad *Resp.*

[15] *Sum. theol* \° II"', 17. 5, *ud Resp.*

[16] *Sum. theol.* I[a] II[ac], 17, 1, ad *Resp.*

[17] în legătură cu distincţia dintre *a cădea de acord,* care este rezervată mai degrabă intelectului, şi *a consimţi,* care, datorită unirii dintre facultate şi obiect pe care se pare că o presupune, este rezervată în principiu voinţei, vezi *Sum. theol.* I[a] II[ac], 15, 1, ad 3[m].

conving deloc intelectul în aşa măsură încît nu ar putea să le afirme sau să le nege, şi să suspende pentru toate cel mai mic refuz sau consim-ţământ, asentimentul sau negarea rămîn în puterea noastră şi sînt la discreţia voinţei noastre[18]. Dar în toate cazurile numai intelectul înţelege adevărurile, le acceptă sau le refuză, şi impune ordinele, în timp ce mişcarea pe care o primeşte sau o transmite vine întotdeauna de la voinţă. Orice mişcare rămîne, aşadar, voluntară, chiar cînd pare să vină de la intelect; orice cunoştinţă rămîne intelectuală, chiar cînd îşi are originea într-o mişcare a voinţei.

II. — Habitusurile

Tocmai am definit actele umane în ele însele şi în mod abstract, dar ele nu se afirmă în mod abstract. Le înfăptuiesc oamenii reali; or, aceşti oameni nu sînt pure substanţe, ci au şi accidente. Fiecare subiect care acţionează este influenţat în activitatea sa de anumite feluri de a fi care îi sînt proprii, de dispoziţiile permanente de care este afectat, şi dintre care habitusurile sînt cele mai importante.

Ştim că omul este o fiinţă discursivă şi a cărui viaţă trebuie să aibă o anumită durată pentru a putea să-şi atingă scopul. Or, această durată nu este a unui corp neorganic al cărui mod de a fi rămîne invariabil în cursul desfăşurării sale, ci este durata unei fiinţe vii. Fiecare din eforturile pe care le face omul pentru a-şi atinge scopul, în loc să dispară în neant, se înscrie în acesta şi îşi lasă amprenta asupra sa. Sufletul omului, ca şi corpul său, are o istorie; îşi păstrează trecutul pentru a se bucura de el şi pentru a-l utiliza într-un prezent perpetuu: forma cea mai generală a acestei fixări a experienţei trecute se numeşte habitus. Habitusul, aşa cum îl concepe Sfîntul Toma, este într-adevăr o calitate, adică, nu substanţa însăşi a omului, ci o anumită dispoziţie care se adaugă la aceasta şi o modifică. Ceea ce caracterizează habitusul printre celelalte specii ale calităţii este că reprezintă o dispoziţie a subiectului în raport cu propria sa natură; cu alte cuvinte, dispoziţiile habituale ale unei fiinţe determină felul în care aceasta îşi satisface propria definiţie.

De aici, rezultă că un habitus oarecare nu poate niciodată să fie descris fără să figureze în descrierea sa calificarea de bun sau de rău. într-adevăr, ceea ce defineşte un lucru este forma sa; iar forma nu este doar esenţa lucrului, ea este şi raţiunea acesteia de a fi; forma unui lucru este în acelaşi timp scopul acestuia. A spune cum determină dispoziţiile habi-

[18] *Sum. theoi* Iª IT"ᶜ, 17, 6, ad *Resp. De vinul.,* qu. 1, art. 7, ad *Resp.*

ţuale ale unei fiinţe modul în care aceasta îşi realizează propria definiţie înseamnă, prin urmare, a spune în acelaşi timp cum îşi realizează esenţa si la ce distanţă se găseşte de scopul său. Dacă dispoziţiile habituale ale acestei fiinţe o apropie de tipul ideal spre care tinde, ele sînt bune; dacă, dimpotrivă, o îndepărtează de acesta, sînt rele; aşadar, în general le putem defmi astfel: dispoziţiile în conformitate cu care un subiect este bine sau rău dispus[19], şi dacă dispoziţiile habituale sînt calităţi şi accidente, acestea sînt în mod evident cele care depind cel mai mult de natura lucrului, cele care sînt cel mai aproape de a intra în esenţa sa şi a se integra în definiţia sa[20].

Care sînt condiţiile cerute pentru ca un habitus să se poată dezvolta? Prima, şi cea care le implică în fond pe toate celelalte, este existenţa unui subiect care să fie în potentă faţă de mai multe determinaţii diferite, şi în care mai multe principii diferite se pot combina pentru a produce una dintre aceste determinaţii[21]. înseamnă că Dumnezeu, de exemplu, întrucît este complet în act, nu ar putea să fie subiectul nici unui habitus; înseamnă că nici corpurile cereşti, a căror materie este complet actualizată prin forma lor (mai puţin în ceea ce priveşte locul), nu comportă indeterminaţia necesară apariţiei habitusurilor; în fine, înseamnă că nici calităţile corpurilor elementare, care sînt în mod necesar şi inseparabil unite cu aceste elemente, nu ar putea să le dea această ocazie. în realitate, adevăratul subiect al habitusurilor este un suflet, aşa cum este sufletul uman, căci acesta comportă un element de receptivitate şi de potenţialitate, şi, cum este principiul unei mulţimi de operaţii prin multiplele facultăţi pe care le posedă, satisface toate condiţiile cerute pentru dezvoltarea acestora[22].

Chiar în interiorul sufletului uman, putem determina cu mai multă precizie terenul pe care se vor dezvolta. Ele nu pot exista ca atare în mod obişnuit în potenţialităţile senzitive ale sufletului, considerate în ele însele şi independent de raţiune, fiind determinate în actul lor prin-

[19] *Sum. theol. V \Vᴷ,* 49, 2, ad *Resp.;* ARISTOTEL, *Metaph.* IV, 20, 1022 b, 10.

[10] *Sum. theol.* Iª TIᵃᶜ, 49, 2, ad *Resp.* Este ceea ce legitimează deopotrivă cerinţa stabilităţii pentru a putea vorbi de habitus. Toate habitusurile sînt predispoziţii, dar nu toate predispoziţiile sînt habitusuri; o predispoziţie r>u este decît trecătoare, un habitus este o predispoziţie permanentă. Nu *':.* * aflăm încă în domeniul definitului şi imobilului: o predispoziţie este tot mai mult sau tot mai puţin un habitus, după cum e mai dificil sau mai puţin dificil să o piardă. Un habitus este un organism care se dezvoltă: *El sic dis-posilio fit habitus, sicut puerfit vir* „şi astfel, precum copilul devine bărbat, predispoziţia devine habitus". *Ibid.,* ad 3ᵐ.

[21] *Sum. theol.* Iª IIᵃᶜ, 49, 4, ad *Resp.* Cf. D. Placide de ROTON, *Les Habitus. lew caractere spiriiuel,* Labergerie, Paris, 1934, cap. V, „La vie des habitus".

[22] *Sum. theol.* Iª 11°*, 50, 2, ad *Resp. In I Seni.* 2, 6, 3, ad 4 şi 5.

tr-un fel de înclinaţie naturală şi lipsindu-le indeterminarea necesară pentru ca habitusurile să se poată

dezvolta. Prin urmare, nu ne rămîne decît să le situăm în intelect. în el, şi numai în el, se întîlneşte această mulţime de potenţialităţi indeterminate, care pot să se combine şi să se organizeze între ele în conformitate cu cele mai diferite scheme. Şi, cum potenţialitatea face posibil habitusul, este nevoie să-1 situăm în intelectul posibil. Cît despre voinţă, ea este capabilă să devină, şi ea, subiectul habirusurilor tocmai ca facultate a sufletului raţional şi a cărei liberă indeterminare se bazează pe universalitatea raţiunii înseşi.

Se observă care este natura acestora şi ce loc ocupă în antropologia Sfîntului Toma. Studiind în ele însele facultăţile sufletului, le-am cercetat cu necesitate sub un aspect static şi neorganic. Habitusul introduce, dimpotrivă, în această doctrină un element dinamic de progres şi de organizare. Sub aspectul său cel mai profund, habitusul se prezintă ca o cerinţă de progres sau de regres, în orice caz ca o cerinţă de viaţă în intelectul uman, şi, prin intelect, în sufletul uman în întregul lui. Am spus cerinţă, deoarece, acolo unde condiţiile cerute pentru dezvoltarea habitusurilor sînt reunite, dezvoltarea lor nu este doar posibilă, ci este necesară. Fiecare natură are dreptul la instrumentele necesare pentru a-şi putea atinge scopul. Or, dacă forma naturală îşi atinge în mod necesar scopul în virtutea determinării înseşi care o constrînge la o singură operaţie, forma intelectuală, datorită universalităţii şi indeterminării sale, nu şi-ar atinge niciodată scopul dacă vreo dispoziţie complementară nu ar veni s-o încline spre acesta. Habitusurile constituie tocmai aceste complemente de natură, aceste determinaţii supraadăugate, care stabilesc raporturi definite între intelect şi obiectele sale sau operaţiile sale posibile[23]. Adică, un intelect real dat este inseparabil, în fapt, de totalitatea habitusurilor cu care s-a îmbogăţit sau îl degradează. Sînt tot atîtea instrumente cu care s-a înzestrat, între care este de altfel întotdeauna liber să aleagă şi cărora le rămîne în definitiv stăpîn; dar pe acestea nu şi le-a luat decît pentru că trebuia în mod necesar să le dobîndească pentru a satisface condiţiile cerute de către natura proprie a operaţiei sale. Exceptînd simplele dispoziţii de a fi, cum ar fi aptitudinea materiei de a primi formă, habitusurile sînt orientate spre anumite operaţii, fie cognitive, fie volitive. Unele dintre operaţii sînt oarecum naturale şi înnăscute. Aşa este cazul înţelegerii intelectuale a primelor principii. Totul se petrece ca şi cum intelectul s-ar naşte cu o dispoziţie naturală de a le cunoaşte încă de la primele noastre experienţe sensibile. Putem spune

-[1] *Sum. theol.* Iª IF, 49, 4, ad m. *In III Seni.* 23, 1, 1, 1; Cf. PEGUES, *Commen-taire franqais lilleral de ia Somnie theologique,* voi. VIF, pp. 562 570.

totuşi că, dacă ne plasăm în punctul de vedere al individului, şi nu al speciei, fiecare dintre noi vine de la naştere cu începuturi de habitusuri cognitive. într-adevăr, organele noastre senzoriale, a căror colaborare la actul cunoaşterii este indispensabilă, ne predispun să cunoaştem mai mult sau mai puţin exact. La fel în ce priveşte voinţa, cu diferenţa totuşi că nu habitusul este deja schiţat, ci numai anumite principii constitutive ale habitusului, cum sînt principiile dreptului comun pe care le numim uneori raţiuni seminale ale virtuţilor. Dimpotrivă, în corp se găsesc deja schiţate anumite habitusuri voluntare, deoarece, în conformitate cu constituţia lor naturală şi cu temperamentul care îi caracterizează, există oameni ce se nasc cu predispoziţii spre blîndeţe, spre castitate şi spre alte habitusuri de acelaşi gen. Totuşi, ca o regulă generală, habitusurile rezultă nu atît din predispoziţiile noastre naturale, cît din actele noastre. Uneori, un singur act e suficient ca să învingă pasivitatea potenţialităţii în care se dezvoltă habitusul; este cazul unei propoziţii nemijlocit evidente, care ajunge să convingă definitiv intelectul şi să-i impună pentru totdeauna acceptarea unei anumite concluzii. Alteori, dimpotrivă, şi este de departe cazul cel mai frecvent, este necesară o mulţime de acte analoge şi repetate pentru a da naştere la un anumit habitus într-o potentă a sufletului. De exemplu, opinia probabilă nu se impune dintr-o dată, dar ea nu devine o credinţă obişnuită decît atunci cînd intelectul agent a imprimat-o în intelectul posibil printr-un număr mare de acte; şi este nevoie ca intelectul posibil, la rîndul său, să le repete în raport cu facultăţile inferioare, dacă vrea, de exemplu, să graveze în mod profund această credinţă în memorie. Aşadar, potenţa activă cere în general timp pentru a domina complet materia căreia i se aplică; se întîmplă ca şi în cazul focului, care nu-şi consumă combustibilul instantaneu şi nu reuşeşte să-1 aprindă dintr-o dată, dar care îl despoaie în mod progresiv de dispoziţiile sale contrare pentru a-1 stăpîni în totalitate şi pentru a-1 asimila[24]. Astfel, repetarea actelor, care pătrunde din ce în ce mai complet o materie cu forma sa şi o potentă a sufletului cu o nouă dispoziţie, măreşte progresiv dispoziţia, la fel cum încetarea acestor acte sau înfăptuirea unor acte contrare o slăbesc şi o corup[25].

III. — Binele şi răul. Virtuţile

Cînd am înţeles natura habitusurilor, ştim care e natura virtuţilor, deoarece virtuţile sînt habitusuri care ne dispun într-un mod durabil să

[24] *Sum. theol.]■′* II[ac], 51, 2 şi 3, ad *Resp.*

[25] *Ibid.,* 52, 2, ad *Resp.,* şi 53, 1, ad *Resp.*

înfăptuim acţiuni bune. într-adevăr, am spus că habitusurile sînt fie dispoziţii spre mai bine, fie spre mai rău. Deoarece habitusul situează individul mai mult sau mai puţin aproape de scopul său şi îl face mai mult sau mai puţin conform cu propriul său tip, trebuie să distingem între cele care îl dispun să înfăptuiască un act convenabil naturii sale şi cele care îl dispun să înfăptuiască un act ce nu convine naturii sale. Primele sînt habitusurile bune, sau virtuţile; celelalte sînt habitusurile rele, sau viciile[26].

Pentru a defini în mod precis virtutea, trebuie, aşadar, să ne întrebăm în acest moment care sînt actele convenabile naturii umane; vom şti în acelaşi timp în ce constau binele şi râul moral şi cum distingem viciul de virtute.

Operaţiile şi acţiunile sînt ceea ce sînt fiinţele care le înfăptuiesc: *unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa* „fiecare lucru produce o atare acţiune în conformitate cu felul său de a fi"; iar excelenţa lucrurilor se calculează întotdeauna după gradul lor de a fi. Omul, fiinţă deficientă şi imperfectă, trebuie să înfăptuiască, prin urmare, operaţii incomplete şi deficiente; tocmai de aceea binele şi răul se combină, după proporţii variabile de altfel, în operaţiile sale[27].

Ceea ce este bun într-o acţiune umană poate fi examinat din patru 1 puncte de vedere. în primul rînd, ea se încadrează în genul *acţiune,* şi, cum orice acţiune se evaluează după perfecţiunea fiinţei care o înfăptuieşte, există deja, în substanţa oricărei acţiuni, o valoare intrinsecă ce corespunde unui anumit grad de excelenţă şi bunătate. în al doilea rînd, acţiunile îşi obţin ceea ce au bun din specia lor, şi, cum specia fiecărei acţiuni este determinată de obiectul său, rezultă că orice acţiune este numită bună din acest nou punct de vedere, după cum are sau nu ca punct de aplicaţie obiectul care convine[28]. în al treilea rînd, actele umane sînt bune sau rele în funcţie de circumstanţele care le însoţesc, într-adevăr, la fel cum o fiinţă naturală nu-şi primeşte deplina perfecţiune doar din forma substanţială care o aşază într-o anumită specie, ci din | numeroase accidente, cum sînt la om figura, culoarea şi altele de acelaşi fel, la fel o acţiune nu-şi obţine bunătatea numai din specia sa, ci şi dintr-un număr destul de mare de accidente. Aceste accidente sînt circumstanţe obligatorii, a căror absenţă este suficientă pentru a face rea acţiunea de la care acestea lipsesc[29]. în al patrulea rînd, şi ultimul,

[26] *Sum. iheol.* I[a] II[ac]. 54, 3, ad *Resp.,* şi 55, 1-4.

[27] *De malo,* qu. II, art. 4. ad *Resp. Sum. Iheol.* % I[a] II[ac]. 18, 1, ad *Resp.* [2]« *Sum. Iheol.* I[a] II[a]<\ 18. 2, ad *Resp..* şi 19, 1, ad *Resp.*

-[1]" *Sum. iheol.* I[a] II[ac]. 18, 3, ad *Resp.* Pentrul studierea acestor circumstanţe, **vezi *ibid.,*** 7, 1-4.

acţiunea umană îşi obţine bunătatea din propriul său scop. într-adevăr am amintit că ordinea binelui corespunde ordinii fiinţei. Or, există fiinţe care, ca atare, nu depind de altele; şi, pentru a le evalua operaţiile, este suficient să examinăm în ea însăşi fiinţa din care rezultă. Dar există şi fiinţe care, dimpotrivă, depind de altele; operaţiile lor nu pot fi, aşadar, apreciate decît dacă ţinem seama de considerarea cauzei de care depind acestea. Trebuie să ţinem cont în particular, şi chiar acesta e aspectul cel mai important, de raportul pe care îl susţin actele umane cu cauza primă a oricărei bunătăţi, care este Dumnezeu[30].

Să lămurim această ultimă chestiune. în orice acţiune voluntară, trebuie să deosebim două acte diferite, şi anume actul interior al voinţei şi actul exterior. Fiecăruia dintre aceste acte îi corespunde un obiect propriu. Obiectul actului voluntar interior nu este altul decît scopul, iar obiectul actului exterior este lucrul la care se raportează acest act. Or, este evident că unul dintre aceste două acte îl comandă pe celălalt. Actul exterior îşi primeşte într-adevăr specificarea de la obiectul care este termenul sau punctul de aplicare al acestuia; actul interior al voinţei îşi primeşte, dimpotrivă, specificarea de la scop, ca de la propriul său obiect. Dar aportul voinţei îşi impune în mod inevitabil forma asupra actului exterior, deoarece membrele nu sînt faţă de voinţă decît instrumentele de care acesta se serveşte pentru a acţiona, iar actele exterioare nu au moralitate decît în măsura în care sînt voluntare.

Pentru a ajunge pînă la principiul cel mai înalt care specifică actele în bune sau rele, trebuie să spunem, aşadar, că actele umane îşi primesc formal specia de la scopul spre care tinde actul interior al

voinţei şi, cel mult din punct de vedere material, de la obiectul căruia i se aplică actul exterior[31].
Dar care trebuie să fie acest scop? Dionisie dă acestei întrebări răspunsul care i se cuvine. Binele omului, spune el[32], este de a fi în acord cu raţiunea; invers, este rău tot ceea ce este contrar raţiunii. într-adevăr, binele fiecărui lucra este ceea ce-i convine, dată fiind forma sa; râul este ceea ce contrazice această formă şi tinde, în consecinţă, să-i distrugă ordinea. Aşadar, deoarece forma omului este însuşi sufletul său raţional, vom spune despre orice act conform cu raţiunea că este bun şi vom declara ca fiind rău orice act care îi este contrar[33]. Astfel, atunci cînd acţiunea umană include ceva contrar ordinii acţiunii, aceasta intră, chiar

[10] *Sum. iheol.* Iª IIac, 18, 4, ad *Resp.*

[31] *Sum. iheol. V \V* 18, 6, ad *Resp.*

[32] *De div. nom.* c. IV.

[33] *Sum. theol.* Iª II'", 18, 5, ad *Resp. Cont.* ***Gent.*** **III, *9. De malo,* qu. II, art. 4, ad** *Resp. De Virtul.,* qu. I, art. 2, ad 3.

datorită acestui fapt, în specia acţiunilor rele: de pildă acţiunea de a fura, ce constă în a acapara bunul altuia. Dacă scopul sau obiectul unui act nu conţine nimic care să aibă raport cu ordinea raţiunii, aşa cum se întîm-plă cînd culegi de pe pămînt un pai, actul este indiferent din punct de vedere moral[34]. Pe de altă parte, fiecare act conform cu raţiunea este în acest fel ca ordonat spre un scop şi spre o serie de mijloace consimţite de raţiune. Mulţimea actelor bune particulare pe care omul le înfăptuieşte se defineşte, aşadar, ca un ansamblu de acte ordonate scopurilor lor şi care se pot justifica din punctul de vedere al raţiunii.

Intre condiţiile cerate pentru ca un act uman să fie bun din punct de vedere moral, pe primul plan se află subordonarea sa faţă de scopul său legitim. Or, după cum am văzut, dăm numele de *intenţie* mişcării prin care voinţa tinde spre un anumit scop[35]; aşadar, se pare că morala spre care sîntem conduşi în acest fel este o morală, mai presus de orice, a intenţiei. Concluzie care ar fi justă în anumite privinţe, cu condiţia să nu o înţelegem într-un sens exclusiv. Luată în sine, intenţia prin care o voinţă se îndreaptă spre scopul său, poate fi considerată drept germenul actului voluntar complet. Vreau mijloacele, deliberez, aleg, acţionez pentru că vreau scopul. Aşadar, cum va fi intenţia, la fel va fi actul pe care îl produce, bun, dacă aceasta e bună, râu, dacă aceasta e rea, dar, cu toate acestea, nu în acelaşi grad şi nici în acelaşi fel. Cînd intenţia este rea, actul este iremediabil rău, pentru că fiecare dintre părţile care îl constituie nu este chemat să existe decît pentru a se pune în serviciul răului. Dimpotrivă, cînd intenţia este bună, această orientare iniţială a voinţei spre bine nu poate să nu impregneze întregul act care va rezulta din aceasta, dar ea nu e suficientă ca să îl definească. Nu putem pune pe aceeaşi treaptă două acte a căror intenţie ar fi la fel de bună, dar din care unul s-ar înşela asupra alegerii mijloacelor sau nu ar reuşi să le pună în acţiune, în timp ce altul ar alege mijloacele cele mai proprii şi le-ar asigura o executare impecabilă. Un act moral cîştigă, aşadar, întotdeauna prin inspirarea dintr-o intenţie bună, deoarece însuşi cel care eşuează în îndeplinirea sa nu-şi păstrează mai puţin meritul de a fi vrut să facă bine, şi adesea chiar merită mai mult decît face, dar un act moral perfect bun rămîne uneori cel care satisface din plin cerinţele raţiunii, în scopul său ca şi în fiecare dintre părţile sale, şi care nu se mulţumeşte să vrea binele, ci îl şi realizează.

[M] *Sum. theol.* Iª II[30], 18, 8, ad *Resp. De malo,* qu. II, art. 5, ad *Resp.*

[15] *Unde hoc nomen* intentio *nominal aclunt volunialis, praesupposila ordinalione rationis ordinanlis aliquid infinem* „de aceea, acest cuvînt intentio denumeşte actul voinţei, avîndu-se în vedere actul ordonator al voinţei, care orientează ceva către un scop". *Sum. iheol.* I" IIac, 12. 1, ad 3m.

Aceasta fiind natura binelui moral, putem vedea care poate fi natura virtuţii. Ea constă mai presus de orice într-o dispoziţie permanentă de a acţiona în conformitate cu raţiunea. Dar complexitatea fiinţei umane ne obligă să-i complicăm noţiunea de virtute care-i este proprie. într-adevăr, principiul prim al actelor umane este raţiuhea, toate celelalte principii ale acestora, oricare ar fi ele, supunîndu-se raţiunii. Aşadar, dacă omul ar fi un spirit pur sau dacă corpul cu care este unit sufletul i-ar fi complet aservit, i-ar fi suficient să vadă ceea ce trebuie să facă pentru a realiza acest lucru, atunci teza lui Socrate ar fi adevărată, şi nu ar exista decît virtuţi intelectuale. Dar noi nu sîntem spirite pure şi nici nu este adevărat că, de la păcatul originar încoace, corpul nostru ne-ar fi perfect supus. Aşadar, este necesar, pentru ca omul să acţioneze bine, nu doar ca raţiunea să fie bine pregătită de habitusul virtuţii intelectuale, dar şi ca apetiţia sa ori facultatea de a dori să fie bine pregătită de habitusul virtuţii

morale. Virtutea morală trebuie, aşadar, să se deosebească de virtutea intelectuală şi să se adauge acesteia; şi, la fel cum apetiţia este principiul actelor umane în măsura în care participă la raţiune, la fel virtutea morală este o virtute umană în măsura în care se conformează raţiunii[36].
Prin urmare, este la fel de imposibil să reducem aceste două feluri de virtuţi una la alta şi să le izolăm. Virtutea morală nu poate să se lipsească de orice virtute intelectuală, deoarece trebuie să determine un act bun; iar un act presupune o alegere, şi am văzut că, studiind structura actului uman, alegerea presupune deliberarea şi judecata raţiunii. La fel, virtuţile intelectuale care nu se raportează în mod direct la acţiune pot într-adevăr să se lipsească de virtuţile morale, dar nu şi prudenţa, care trebuie să ajungă la acte precise. Această virtute intelectuală nu determină doar ceea ce trebuie făcut în general, căci este o sarcină care ar fi suficientă fără ajutorul virtuţilor morale; dar ea coboară pînă la detaliul cazurilor particulare. Or, chiar şi aici, nu un spirit pur este cel care judecă, ci un compus din suflet şi corp. Cel la care predomină concupiscenţa judecă corect ceea ce doreşte, chiar dacă această judecată

[36] *Sum. theol.* I" II^{ac}, 58, 2, ad *Resp.* în legătură cu suficienţa acestei împărţiri, *ibid.,* 3, ad *Resp.* Despre identitatea perfectă a celor două noţiuni *virlus* „virtute" şi *honeslum* „cinste", vezi *Sum. theol.* I^{a} II^{ac}, 145, 1, ad *Resp.* Termenul *honeslum* semnifică într-adevăr *quod est honore dignum* „ceea ce este demn de cinstire", or, onoarea aparţine de drept excelenţei (II^{a} II^{ac}, 103, 2 şi 144, 2 ad 2^{m}), şi, cum oamenii se disting prin virtuţi, *honeslum,* luat în sensul său propriu, este identic cu virtutea. Cît despre *decorum* „(ceva) onorabil", este genul de frumuseţe propriu excelenţei morale. în mod exact, „frumuseţea spirituală" constă în acordul acţiunii sau vieţii morale cu claritatea spirituală a raţiunii. Cf. IlMI^{ac}, 145,2, *ad Resp.*

contrazice judecata universală a raţiunii, iar omul trebuie să se înarmeze | cu habitusurile morale, graţie cărora îi va fi oarecum conatural să apre- ;§ cieze în mod judicios scopul, tocmai pentru a neutraliza aceste sofisme pasionale[37].
Printre virtuţile intelectuale, patru sînt de o importanţă fundamentală: înţelegerea, ştiinţa, înţelepciunea şi prudenţa. Primele trei sînt pur intelectuale şi se ordonează de altfel sub înţelepciune, aşa cum facultăţile inferioare ale sufletului se ordonează sub sufletul raţional. într-adevăr, adevărul poate fi sau evident şi cunoscut prin sine, sau cunoscut mijlocit şi conchis. în măsura în care este cunoscut prin sine şi nemijlocit, adevărul joacă rolul de principiu. Cunoaşterea nemijlocită a principiilor din contactul cu experienţa sensibilă este primul habitus al intelectului şi prima sa virtute; este prima dispoziţie permanentă pe care acesta o dobîndeşte şi prima perfecţiune cu care se îmbogăţeşte; vom numi, aşadar, inteligenţă virtutea ce abilitează intelectul să cunoască adevăruri nemijlocit evidente, sau principii.
Pe de altă parte, adevărurile care nu sînt nemijlocit evidente, ci deduse şi conchise, nu mai depind nemijlocit de intelecţie, ci de raţionare. Or, raţiunea poate viza concluzii care să fie ultime într-un anumit gen şi în mod provizoriu, sau poate viza concluzii care să fie absolut ultime şi cele mai înalte dintre toate. în primul caz, ea primeşte numele de ştiinţă; în al doilea, primeşte numele de înţelepciune; şi, deoarece o ştiinţă e o virtute care pune raţiunea în stare să judece în mod valid despre un anumit ordin de cognoscibile, pot să existe, şi chiar trebuie să existe, într-o gîndire umană o mulţime de ştiinţe; dar cum înţelepciunea, dimpotrivă, are ca obiect ultimele cauze şi obiectul simultan cel mai desă-vîrşit şi cel mai general, nu poate să existe un singur cognoscibil de acest fel şi, în consecinţă, decît o singură înţelepciune. în fine, iată pentru ce aceste trei virtuţi nu se deosebesc prin simpla juxtapunere, ci se ordonează şi se ierarhizează. Ştiinţa, habitus al concluziilor pe care le deducem din principii, depinde de inteligenţă, care este habitusul principiilor. Iar ştiinţa şi inteligenţa depind, şi una, şi alta, de înţelepciune, care le conţine şi le guvernează, deoarece conchide asupra inteligenţei şi principiilor sale ca şi a cunoaşterii şi concluziilor sale: *convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest, nisi per resolutionem adprimas causas* „în mod cuvenit judecă şi ordonează cu privire la toate, pentru că nu poate exista judecată perfectă şi universală decît prin reducere la cauzele prime"[38].

[37] *Sunt. iheol.* I^{a} *U™,* 54, 4-5, ad *Resp.*
[38] *Suin. Iheol.* I" II™, 57, 2, ad *Resp.,* şi ad 2^{m}.

Mulţumită acestor trei virtuţi, intelectul posibil, care nu era iniţial comparabil decît cu nişte tăbliţe goale pe care nu e scris încă nimic, dobîndeşte o serie de determinaţii care îi fac posibile operaţiile cunoaşterii- Pînă acum, nu era capabil decît să-şi realizeze propria operaţie; pentru a-1 apropia mai mult de propria perfecţiune, se impune o deter-niinaţie suplimentară, care îl va face capabil nu doar să cunoască, ci să şi folosească virtuţile pe care tocmai le-a dobîndit. Nu e suficient pentru om numai să

gîndească, trebuie să şi trăiască, şi să trăiască bine. Or, a trăi bine înseamnă a acţiona bine, şi, pentru a acţiona bine, trebuie să ţinem cont nu numai de ceea ce trebuie să facă, ci şi de felul în care trebuie s-o facă. A se decide nu înseamnă totul; important este să decidă în mod raţional, şi nu orbeşte ori mînat de vreun afect. Principiul unei deliberări de acest gen nu este dat de inteligenţă, ci de scopul pe care îl urmăreşte voinţa. în actele umane, într-adevăr, scopurile joacă rolul pe care îl joacă principiile în ştiinţele speculative; or, a urmări scopul convenabil depinde de o virtute, dar de o virtute morală, şi nu intelectuală. Scopul, o dată voit, este, dimpotrivă, o virtute intelectuală care va delibera şi va alege mijloacele convenabile în vederea scopului. Aşadar, trebuie să existe cu necesitate o virtute intelectuală care să pună raţiunea în stare să determine în mod convenabil mijloacele în vederea scopului; această virtute este prudenţa, *recta ratio agibilium* Justa raţiune a celor capabile de acţiune", şi este o virtute necesară pentru a trăi bine[39]. Virtuţile morale introduc în voinţă aceleaşi perfecţiuni ca şi virtuţile intelectuale în cunoaştere. Unele dintre aceste virtuţi reglează conţinutul şi natura operaţiilor noastre independent de dispoziţiile noastre personale din momentul în care acţionăm. Aşa este în special cazul dreptăţii, care asigură valoarea morală şi rectitudinea tuturor operaţiilor în care sînt implicate ideile a ceea ce se cuvine şi a ceea ce nu se cuvine; de exemplu, obligaţiile de vînzare sau cumpărare presupun recunoaşterea sau refuzul unei datorii faţă de aproapele; ele depind, aşadar, de virtutea dreptăţii. Alte virtuţi morale au, dimpotrivă, ca obiect calitatea actelor avute în vedere în raport cu cel care le înfăptuieşte; ele privesc, aşadar, dispoziţiile interioare ale agentului în momentul în care acţionează şi, într-un cuvînt, afectele sale. Dacă agentul este atras printr-un afect spre un act contrar raţiunii, are nevoie să facă apel la virtutea care înfrînează afectele şi le reprimă: adică la virtutea cumpătării. Dacă agentul, în loc să fie atras spre acţiune printr-un afect, este reţinut să acţioneze, aşa cum se întîmplă din teama de pericol sau de efort, o altă virtute morală este necesară pentru a-i confirma hotărîrile pe care raţiunea sa i le dictează: virtu-

[39] *Sum. Iheol.* Tª II™, 57, 5, ad *Resp.*

tea forţei[40]. Aceste trei virtuţi morale, unite cu unica virtute intelectuală a prudenţei, sînt cele care se desemnează în mod obişnuit cu numele de virtuţi principale sau *cardinale;* într-adevăr, ele singure implică, în acelaşi timp cu facultatea de a acţiona bine, îndeplinirea actului bun, şi singure, în consecinţă, satisfac perfect definiţia virtuţii[41].

Astfel, asistăm la determinarea progresivă a noţiunii de virtute, considerată sub forma ei cea mai desăvîrşită; ea îşi datorează calitatea de bine moral legii raţiunii şi are ca materie operaţiile sau pasiunile: *virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis* „virtutea morală comportă bunătate după legea raţiunii'"[42]. De asemenea, ea face ca virtuţile intelectuale şi morale să constea într-o cale de mijloc corectă. Actul ce reglează virtutea morală se conformează cu dreapta raţiune, iar raţiunea arc ca efect să fixeze o cale de mijloc corectă, egal depărtată de excesul ori de lipsa din fiecare caz considerat. Uneori, se întîmplă ca această cale de mijloc fixată de raţiune să fie chiar mijlocul lucrului; este cazul dreptăţii, ce reglementează operaţiile referitoare la actele exterioare şi trebuie să fixeze pentru fiecare datoria sa, nici mai mult, nici mai puţin. Uneori, se întîmplă, dimpotrivă, ca această cale de mijloc fixată de raţiune să nu fie mijlocul lucrului, ci un mijloc ce nu este în acest fel decît în raport cu noi. Este cazul tuturor celorlalte virtuţi morale care nu au ca obiect operaţiile, ci afectele. Trebuind să ţină cont de dispoziţiile interne care nu sînt aceleaşi la toţi oamenii, nici chiar la un individ oarecare, considerat în momente de timp diferite, cumpătarea şi forţa stabilesc o corectă cale de mijloc conformă raţiunii, în raport cu noi şi cu afectele noastre. La fel stau lucrurile, în fine, pentru virtuţile intelectuale. Orice virtute urmăreşte determinarea unei măsuri şi a unui bine. Or, binele virtuţii intelectuale este adevărul, iar măsura adevărului este lucrul. Raţiunea noastră atinge adevărul cînd există ceea ce declară că există şi cînd nu există ceea ce declară că nu există. Ea comite o eroare prin exces cînd afirmă existenţa a ceea ce nu există; comite o eroare prin lipsă cînd neagă existenţa a ceea ce există; adevărul este, aşadar, calea de mijloc corectă pe care o determină lucrul, şi chiar acest adevăr îi conferă virtuţii excelenţa sa morală[43].

Acte voluntare dictate de raţiunea practică, habitusuri, şi în special habitusuri virtuoase — acestea sînt principiile interioare ce conduc activitatea noastră morală; rămîne să definim principiile exterioare, care o dirijează oarecum din afară. Acestea sînt legile.

[40] *Sum. theol. V* IIª-IIæ, 60, 2. ad *Resp.,* şi 61, 2, ad *Resp.*

[41] *Sum. theol. V* IIª-IIæ, 56, 3 ad *Resp.,* şi 61, 1, ad Resp.

[42] *Sum. theol.* Iª IIª-IIæ, 64, 1, ad 1™.

[43] *Sum. theol. V* II[ac], 64, 2 şi 3, ad *Resp. De virlulibus cardinalibus,* quaest. un., 1, ad Resp. *De virlulibus in communi,* quaest. un., 13, ad *Resp.*

IV. — Legile

Aceste consideraţii ne conduc la concepţia unei activităţi morale exclusiv dependente de ea însăşi şi, pentru a ne folosi de o expresie care nu aparţine limbajului tomist, în întregime *autonomă.* Această autonomie a moralei tomiste este neîndoielnică, pentru că orice fiinţă inteligentă este autonomă prin definiţie; cu toate acestea, pentru a ne face o idee corectă despre acest fapt, este necesar să luăm în consideraţie legile care se impun voinţei omului şi o conduc, cu riscul de a căuta apoi cum se poate realiza acordul între o voinţă stăpînă pe sine şi această legislaţie exterioară care îi prescrie în mod imperativ scopul.

Mai întîi, ce este o lege? Este regula ce prescrie sau interzice o acţiune; într-un cuvînt, este regula unei activităţi. Dacă lucrurile stau în acest fel, extensiunea ideii de lege este universală: peste tot unde se produce ceva, trebuie să existe o regulă în conformitate cu care acest lucru se produce. Toftişi, această definiţie este incompletă şi vagă, să încercăm deci să o lămurim.

Cînd ne străduim să degajăm caracterul esenţial pe care îl desemnează cuvîntul „lege", descoperim, dincolo de ideea unei simple reguli, pe aceea, mult mai profundă, de obligaţie. într-adevăr, de fiecare dată cînd o acţiune se supune unei reguli, ea face din aceasta, ca să spunem aşa, măsura legitimităţii sale, legîndu-se în consecinţă de ea ca de principiul ei şi obligîndu-se să o respecte. Or, ce principiu regulativ al activităţilor cunoaştem pînă în prezent, dacă nu raţiunea? în toate domeniile, ea apare ca regula şi măsura a ceea ce se produce, astfel îneît legea, dacă nu este cu adevărat nimic mai mult decît formula acestei reguli, se prezintă nemijlocit ca o obligaţie bazată pe cerinţele raţiunii[44]. Determinaţie despre care vom observa că este cel puţin bazată pe tradiţie şi că este în acord cu conştiinţa universală. Dispoziţiile unui tiran lipsit de raţiune pot într-adevăr să uzurpe calitatea de lege, dar nu ar putea să constituie legi adevărate; acolo unde raţiunea este absentă, nu există nici lege, nici dreptate, ci pur şi simplu injustiţie[45].

Mai mult, nu e suficient să existe ordin imperativ al raţiunii pentru a exista lege, mai e nevoie ca acest ordin să vizeze un alt scop decît scopurile noastre pur individuale. într-adevăr, a spune că legea este o prescripţie a raţiunii ce determină ceea ce trebuie făcut înseamnă a o alipi în acelaşi timp de raţiunea practică, a cărei funcţie proprie este aceea de a prescrie actele pe care trebuie să le efectueze. Dar această raţiune practică depinde, la rîndul ei, de un principiu după care se conduce; căci

[44] *Sum. theol.* I[a] II[ac], 90, 1, ad *Resp.*

[45] *Ibid.,* ad 3[m].

nu prescrie cutare sau cutare act decît cu scopul de a ne conduce la cutare sau cutare scop, şi, dacă există un scop comun pentru toate actele noastre, tocmai ea constituie principiul prim de care depind toate deciziile raţiunii practice. Or, un asemenea principiu există. O fiinţă care acţionează în mod raţional se străduieşte întotdeauna să-şi atingă propriul bine, iar binele pe care îl vizează fiecare dintre acţiunile ei, dincolo de scopul său particular, este binele suprem, cel care o satisface pe deplin i-ar fi dat să-1 atingă[46]. Aşadar, putem afirma, chiar înainte de a fi determinat pe deplin obiectul pe care îl urmăreşte, că voinţa vizează prin mulţimea actelor ei particulare un singur scop, şi anume beatitudinea; orice lege, ca prescripţie a raţiunii practice, este regula unei acţiuni subordonate fericirii.

Rămîne o ultimă condiţie, care, la o primă privire exterioară, nu este un element mai puţin important al definiţiei sale. Deoarece legea îşi propune mai presus de orice realizarea binelui, fără nici o rezervă, ea nu s-ar putea limita la binele indivizilor particulari; ceea ce prescrie este binele absolut, aşadar, binele comun, şi în consecinţă şi pe cel al unei colectivităţi. Autoritatea calificată pentru a stabili legea nu poate să aparţină decît şefului însărcinat cu interesele unei colectivităţi, sau chiar acelei colectivităţi. Aşadar, la originea legii nu se află pur şi simplu raţiunea practică ce decretează ceea ce trebuie făcut în vederea fericirii, căci raţiunea îi prescrie individului în mod constant ceea ce trebuie să facă pentru a fi fericit, şi, cu toate acestea, nu putem spune că ordinele sale ar fi legi; raţiunea practică decretează ceea ce trebuie să facă individul în vederea binelui comunităţii din care face parte. Doar poporul, sau reprezentantul poporului, învestit cu puteri legale pentru a conduce la fericire colectivitatea în fruntea căreia se află are, aşadar, calitatea de a stabili legile şi de a le promulga[47].

Ceea ce este adevărat despre un popor este adevărat despre toate comunităţile de fiinţe, conduse în

vederea binelui lor comun de un suveran ale cărui decizii sînt dictate de raţiune. Aşadar, cîte asemenea comunităţi vom avea, tot atîtea tipuri de legi.
Prima şi cea mai vastă este universul. Totalitatea fiinţelor create de Dumnezeu şi menţinute prin voinţa sa în existenţă poate fi considerată ca o singură societate ai cărei cetăţeni sîntem cu toţii. Nu doar noi, ci şi animalele, şi chiar lucrurile. Nu există nici o singură creatură animată sau inanimată care să nu acţioneze în conformitate cu anumite reguli şi în vederea anumitor scopuri. Animalele şi lucrurile se supun regulilor şi tind spre scopuri fără a le cunoaşte; dimpotrivă, omul are conştiinţa lor, iar dreptatea lui morală constă în a le accepta în mod voluntar. Toate
[46] Vezi mai departe: cap. VI, *Scopul ultim.*
[47] *Sum. theol.* Iª IIae, 90, 3, ad *Resp.*

legile naturii, toate legile moralei sau ale societăţii trebuie, aşadar, să fie considerate ca tot atîtea cazuri particulare ale uneia şi aceleiaşi legi, care este legea divină. Or, regula după care Dumnezeu vrea ca universul să fie guvernat este cu necesitate eternă ca şi Dumnezeu însuşi; vom da, aşadar, numele de *lege veşnică* acestei legi oprime, unica sursă a tuturor celorlalte legi[48].
Creatură raţională, omul are datoria să ştie ceea ce-i cere legea eternă şi să i se conformeze. Problemă care ar fi insolubilă dacă această lege n-ar fi oarecum înscrisă în chiar substanţa lui, astfel încît el nu trebuie decît să se observe cu atenţie pentru a o descoperi. în noi, ca şi în toate lucrurile, înclinaţia spre anumite scopuri e semnul a ceea ce ne impune legea eternă. Deoarece ea face să fim ceea ce sîntem, e suficient să urmăm înclinaţiile legitime ale naturii noastre pentru a asculta de ea. Legea veşnică, existentă în fiecare dintre noi prin participare şi înscrisă în natura noastră, primeşte numele de *lege naturală*[49]. Care sînt prescripţiile acesteia?
Prima şi cea mai generală dintre toate e cea pe care o recunosc toate fiinţele vii, împărtăşindu-se de la ea: a face ceea ce e bun şi a evita ceea ce e rău. Afirmaţie ce pare un truism, dar care nu face decît să ia act de experienţa cea mai puţin contestabilă şi cea mai generală. Este un fapt că orice fiinţă vie se mişcă sub impulsul dorinţelor sau aversiunilor ei. Ceea ce numim bine nu este decît obiectul unei dorinţe, iar ceea ce numim rău nu este decît obiectul unei aversiuni. Să presupunem un obiect pe care îl doreşte fiecare; acesta ar fi prin definiţie Binele absolut şi considerat în sine. A spune că trebuie făcut ceea ce este bine şi evitat ceea ce este rău nu înseamnă deci a decreta în mod arbitrar o lege morală, ci înseamnă mai întîi a citi o lege naturală înscrisă în însăşi substanţa fiinţelor şi a pune în evidenţă resortul ascuns al operaţiilor lor. Trebuie să fac acest lucru pentru că natura mea cere să-l fac; acest precept este în primul rînd o constatare. Preceptele legii naturale corespund exact înclinaţiilor noastre naturale şi ordinea lor este aceeaşi. Omul este mai întîi o fiinţă, ca şi toate celelalte; este în special o fiinţă vie, ca şi celelalte animale; în fine, prin privilegiul naturii, este o fiinţă raţională. De aici cele trei mari legi naturale care i se impun în conformitate cu fiecare dintre aceste aspecte.
în primul rînd, omul este o fiinţă. în această calitate, el doreşte păstrarea fiinţei lui, asigurind integritatea a tot ceea ce aparţine de drept naturii sale. Ceea ce se numeşte în mod obişnuit „instinct de conservare" este ceea ce semnifică această lege: fiecare tinde cu toate forţele sale spre ceea ce
[4]* *Cont. Cent.* III, 115. *Sum. theol.* Iª IIae, 91, 1 şi 93, 3. [49] *Sum. theol. V* II*-\ 91, 2, ad *Resp.*

îi poate conserva viaţa sau proteja sănătatea. A încerca să persevereze în fiinţa sa este, aşadar, primul precept al legii naturale căreia i se supune omul.
Al doilea precept le include pe cele care i se impun prin faptul că este un animal şi exercită funcţiunile acestuia: reproducerea, creşterea copiilor şi alte obligaţii naturale de acelaşi fel. Al treilea, care se impune omului ca fiinţă raţională, îi comandă căutarea a tot ceea ce este bun în conformitate cu ordinea raţiunii. Traiul în societate, pentru a pune în comun eforturile tuturor şi pentru a se ajuta unii pe alţii; căutarea adevărului în domeniul ştiinţelor naturale sau, chiar mai bine, a adevărului ce vizează supremul inteligibil care este Dumnezeu; în mod asemănător, evitarea de a face rău oamenilor cu care sîntem chemaţi să trăim, evitarea neştiinţei şi străduinţa de a o micşora, iată tot atîtca prescripţii ale legii naturale, care nu sînt, la rîndul lor, decît un aspect al legii veşnice voite de Dumnezeu[50].
Astfel înţeleasă, legea naturală este literalmente înscrisă în sufletul omului, fiindu-i de neşters. Ne putem, aşadar, întreba cum se face că oamenii nu trăiesc toţi în acelaşi fel. Deoarece între legea naturală şi actele săvîrşite de noi vine să se interpună un al treilea ordin de precepte, cel al *legii*

umane. Care îi este raţiunea de a fi?
Oamenii cad uşor de acord cîtă vreme este vorba de a formula principiile cele mai generale şi cele mai abstracte ale conduitei. Nimeni nu se îndoieşte că trebuie să înfăptuiască binele, să evite răul, să dobîndească ştiinţa, să evite neştiinţa şi să se supună cu torul ordinelor raţiunii. Dar ce este bine şi ce este rău, şi cum să se acţioneze pentru a satisface exigenţele raţiunii, iată unde începe adevărata dificultate. între principiile universale ale legii naturale şi detaliul actelor particulare care trebuie să se conformeze acestora se creează o prăpastie pe care nici o reflecţie individuală nu este capabilă să o treacă singură şi pe care tocmai legea umană are misiunea să o umple.
De aici decurg două consecinţe importante cu privire la natura acestei legi. în primul rînd, legea umană nu posedă principii proprii de la care ar putea să se reclame; ea se rezumă să definească modalităţile de aplicare ale legii naturale. Prin acţiunea de legiferare, suveranii sau statele nu fac decît să deducă din principiile universale ale legii naturale consecinţele particulare cerute de viaţa în societate. în al doilea rînd, şi chiar din acest fapt, cel care urmează spontan legea naturală este oarecum predispus să recunoască legea umană şi să o accepte. Cînd aceasta e promulgată, ea poate fi o constrîngere pentru omul vicios sau răzvrătit, dar cel corect i se conformează cu o spontaneitate atît de desăvîrşită, încît totul se petrece pentru el ca şi cum legea civilă nu ar exista[51].
[50] *Sum. theol.* I[a] II[1]"-', 94, 2, ad *Resp.*
[51] *Sum. Iheol.* I" \\™, 91, 3, ad *Resp.,* şi 95, 1, ad *Resp.*

Destinate să prescrie actele particulare pe care legea naturală le impune indivizilor în vederea binelui comun, legile umane nu obligă decît în măsura în care sunt corecte, adică în măsura în care corespund propriei lor definiţii. Atunci cînd corespund, se poate ca asemenea legi să fie greu de suportat şi să ceară cetăţenilor acceptarea de sacrificii anevoioase, şi totuşi nu e mai puţin o datorie strictă să li te supui. Din contră, dacă Statul sau suveranul stabilesc legi care nu au alt scop decît să le satisfacă propria lăcomie ori setea de glorie; dacă promulgă aceste legi fără să aibă autoritatea să o facă; sau dacă repartizează nedrept sarcinile între cetăţeni; sau, în fine, dacă sarcinile pe care vor să le impună sînt excesive şi disproporţionate faţă de binele pe care e vorba să-l obţină, atunci spunem despre asemenea legi că sînt nedrepte, şi nimeni nu este obligat să li se supună. Desigur, poate exista obligaţia temporară de a le respecta pentru a evita scandalul şi dezordinea, dar ele vor trebui, mai devreme sau mai tîrziu, modificate. Cît despre cele care s-ar opune în vreun fel drepturilor lui Dumnezeu, nu trebuie nicidecum să ne supunem lor, sub nici un motiv, deoarece, conform cuvîntului Scripturii, este preferabil să te supui lui Dumnezeu decît oamenilor[52].
Adevărata natură a legilor: naturală, umană sau divină ne permite să înţelegem sensul ideii de sancţiune. Prea adesea, recompensele şi pedepsele sînt considerate drept auxiliare accidentale ale progresului moral, asemănătoare acelor artificii la care au recurs legislatorii pentru a încuraja oamenii să facă binele sau a-i împiedica să facă răul. Spectacolul legii umane şi a ordinii sociale, în care, după cum am spus, sancţiunile joacă efectiv acest rol, ne ascunde adevărata lor natură şi locul pe care îl ocupă în ordinea universală. în acelaşi timp, ele îşi pierd semnificaţia legitimă şi sînt pe drept excluse din ordinea morală de către conştiinţele care nu recunosc drept bune decît acţiunile efectuate din pura iubire a binelui.
Raportul corect al actului faţă de sancţiunea care se adaugă la acesta se vede cel mai bine în domeniul fiinţelor pur naturale, adică al fiinţelor care acţionează doar în virtutea formei lor naturale, şi nu în virtutea unei voinţe. După cum am spus, asemenea fiinţe respectă deja o regulă, deşi nu o cunosc şi care este, oarecum, înscrisă în substanţa lor; ele nu acţionează, ele sînt acţionate. Or, simplul fapt de a se supune naturii pe care le-a dat-o Dumnezeu situează aceste fiinţe lipsite de cunoaştere într-o situaţie asemănătoare cu cea a persoanelor raţionale, ale căror acţiuni sînt conduse de lege. E tocmai legislaţia universală, promulgată de Dumnezeu pentru natură, pe care o exprimă cuvîntul Psalmului: *Prae-ceptum posuit, et non praeteribit* „lege le-a pus şi nu o vor încălca"[53].
[52] Act. IV, 19. *Sum. Iheol.* I" II[ac], 96, 4, ad *Resp.*
[53] Psalmi CXLVIII. Citat în *Sum. theol.* I, 93, 5, ad *Resp.*

Dar se întîmplă că anumite corpuri, prin situaţia şi rolul ce le revine în economia generală a universului, sînt împiedicate să acţioneze aşa cum le cere natura lor şi, în consecinţă, să-şi atingă scopul. Consecinţa acestui fapt este că ele suferă în operaţiile şi substanţa lor, mor şi se distrug.

Moartea animalului sau distrugerea obiectului nu sînt complemente accidentale ale dezordinii care le împiedică să acţioneze în conformitate cu natura lor; ea nu este nici măcar consecinţa acestui fapt, ci e starea în care se află corpul sau animalul din cauza acestei dezordini; este, în mod identic, ceea ce transformă în ordine dezordinea care a provocat-o. în realitate, nimic nu se sustrage legii, deoarece tot ce pretinde că i se sustrage se distruge chiar în măsura în care reuşeşte să o facă, demonstrînd astfel caracterul infrangibil al legislaţiei pe care pretinde că o încalcă.

în această permanenţă a corpului ce urmează legea şi în această distrugere a corpului care i se sustrage, avem în faţa ochilor, oarecum materializat, esenţialul sancţiunii morale. Supus legii divine, ca şi restul universului, omul este în acelaşi timp înzestrat cu voinţă, mulţumită căreia depinde de el să se supună ordinii sau să se ridice împotriva ei. Dar nu depinde de el ca această ordine să existe sau să nu existe, nici ca efectele acesteia să se realizeze sau nu în univers. Dumnezeu poate lăsa voinţei omului responsabilitatea de a asigura în anumite chestiuni respectul legii, dar nu poate să abandoneze în voia capriciului său legea însăşi, care este expresia ordinii divine. Voinţa care se supune legii şi cea care se ridică împotriva ei pot, aşadar, părea că se sustrag temporar consecinţelor actelor lor, dar trebuie neapărat ca în cele din urmă să se găsească în starea în care ele însele s-au pus în raport cu legea eternă. Rolul sancţiunii este tocmai de a le pune în acest raport. Singura diferenţă dintre efectul legii naturale şi cel al sancţiunii este că primul rezultă în mod natural din respectarea sau încălcarea legii, în timp ce al doilea este efectul unei voinţe ce corespunde actului unei voinţe. Binele care, în domeniul corpurilor, decurge cu necesitate dintr-o activitate conformă legii naturale este conferit de Dumnezeu în mod liber voinţei omului care 1-a respectat liber. Răul pe care îl suportă cu necesitate un corp dedat dezmăţului este aplicat în mod liber de Dumnezeu voinţei rele a omului care în mod liber s-a ridicat împotriva ordinii. Acest caracter voit al recompensei şi al pedepsei este, de asemenea, ceea ce face din binele şi răul suportat de indivizi sancţiuni propriu-zise[54]; dar nu trebuie să

[54] *Şicul res nalurales ordini divinae providenliae subduntui; ila el adus humani..-Ulrobique autem convenit debitum ordinem servari vel eliam praelermilti; hoc tamen interesl quod observalio vel transgressio debili ordinis est in poleslate humanae volun-tatis constituia, non autem in poteslale natwalium rerum est quod a debilo ordine defi-cianl vel ipsum sequantur. Oportet aulem effectus causisper convenientiam respondere.*

uităm că, şi-ntr-un caz, şi-n altul, nu există nimic mai mult într-o sancţiune decît stricta respectare a legii, satisfacerea ordinii şi realizarea unui echilibru perfect între acte şi consecinţele lor. Cu cît omul nu a vrut să împlinească legea divină, cu atît mai mult el va trebui să o îndure în cele din urmă, şi chiar acest lucru va constitui "pedeapsa sa[55].

Astfel înţeleasă, adică restaurată în puritatea şi rigoarea noţiunii ei, sancţiunea nu introduce nici o heteronomie în domeniul moralei. Recom-

Sicut igitur res nalurales, cum in eis debitus ordo natwalium principiorum et actionum servatur, sequitur necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem el malum. quum a debito et naturali ordine receditw; ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praeiniari, et e con-verso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri „precum lucrurile din natură sînt subordonate providenţei divine, tot astfel şi actele oamenilor... In ambele cazuri, e potrivit să fie păstrată ordinea cuvenită sau chiar să fie trecută cu vederea; totuşi, între ele există această diferenţă, şi anume că respectarea sau încălcarea ordinii cuvenite se află în puterea voinţei omeneşti, dar nu şi în puterea lucrurilor din natură ca ele să se abată de la ordinea cuvenită sau să o urmeze. Se cuvine însă ca, printr-un acord, efectele să corespundă cauzelor. Aşadar, după cum în lucrurile din natură, atunci cînd le este păstrată cuvenita ordine a principiilor şi a acţiunilor naturale, rezultă în mod necesar şi păstrarea, în ele, a naturii lor şi a ceea ce au bun, dar corupţie şi rele atunci cînd există abatere de la ordinea naturală şi cuvenită, tot astfel chiar şi în cazul faptelor omeneşti se cuvine ca, atunci cînd un om, din proprie voinţă, respectă ordinea legii divine care i-a fost impusă, să rezulte un bine, dar nu ca o consecinţă obligatorie, ci din dărnicia celui care guvernează, adică să fie răsplătit şi, dimpotrivă, să rezulte un rău, atunci cînd va fi fost încălcată ordinea legii, adică să fie pedepsit". *Cont. Gent.* III, 140. Cf. *Sum. theol.* Iª II-™, 93, 6.

[55] *Quum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, opportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peceata puniuntur: sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinattonem. Oportet igitur quod peceata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona fada remunerationem accipiant* „aşadar, de vreme ce acţiunile oamenilor, asemeni lucrurilor din natură, sînt subordonate providenţei divine, trebuie ca răului care survine în acţiunile oamenilor să i se pună capăt prin ordonarea a ceva bun. Insă acest fapt se realizează în modul cel mai satisfăcător prin aceea că păcatele sînt pedepsite; căci în felul acesta, sub autoritatea dreptăţii, care le aduce la egalitate, sînt percepute cele care depăşesc măsura cuvenită. Iar un om depăşeşte măsura cuvenită a ceea ce îi este permis atunci cînd pune propria lui voinţă mai presus de voinţa divină, dîndu-i cîştig de cauză împotriva poruncii lui Dumnezeu; care inegalitate, ce-i

drept, este înlăturată atunci cînd un om, potrivit reglementării, este silit să sufere ceva împotriva propriei sale voinţe. Se cuvine, aşadar, ca păcatele oamenilor să fie pedepsite prin puterea divină şi, la fel, faptele bune să primească răsplată". *Cont. Gent.* III, 140.

pensa de obţinut sau pedeapsa de evitat nu reprezintă ceea ce conferă actului moralitatea sau imoralitatea lui; actul pe care îl fac nu este bun pentru că va avea o recompensă, ci va avea o recompensă pentru că este bun. Şi, pentru acelaşi motiv, fac binele nu pentru a evita pedeapsa, ci îmi va fi suficient să fac binele pentru a-1 evita pe celălalt, după cum îmi va fi suficient să fac binele pentru a fi recompensat. Desigur, nu se poate pune problema de a nega faptul că speranţa unei recompense sau teama de o pedeapsă n-ar fi lucruri ajutătoare foarte eficace pentru progresul moral. Dar omul este faţă de legea divină ceea ce este cetăţeanul faţă de legile civile şi omeneşti: pentru a nu suferi consecinţele legii, îi e suficient să o respecte. Binele pe care îl vrem mai întîi în vederea altui lucru sau despre care credem că este altceva ne obişnuim progresiv să-1 iubim şi să-1 dorim pentru el însuşi, drept binele şi ordinea universală în care propriul nostru bine este inebranlabil garantat. Tocmai în acest fapt constă în cele din urmă libertatea copiilor lui Dumnezeu, care i se supun ca unui părinte, în care legea iubirii nu impune copilului decît propriul său bine.

-Capitolul al doilea-

IUBIREA ŞI AFECTELE

Expunerea principiilor generale ale unei asemenea morale nu e suficientă pentru a ne da o idee precisă despre aceasta, deoarece geniul Sfin-tului Toma d'Aquino se exprimă poate cel mai clar în aplicarea lor la detaliul concret al experienţei morale. De altfel, nu fără motiv s-a adîncit în studierea ei cu minuţiozitate: *sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt* „căci predicile morale cu caracter universal sînt mai puţin utile, prin aceea că acţiunile au caracter particular"[1]. Remarcă de bun-simţ, ce-i plasează pe autorul său şi pe istoricul acestuia în faţa unei probleme insolubile. Detaliul problemelor morale particulare fiind infinit, Sfîntul Toma însuşi a trebuit să aleagă, iar noi va trebui, la rîndul nostru, cu regret, să operăm o alegere printre problemele alegerii sale. Acestei dificultăţi i se adaugă o alta, care ţine de ordinea de urmat într-o asemenea expunere. Şi aici, dispunem doar de cea a comentariului la *Etica Nicomahică,* ce reprezintă ordinea moralei aristotelice, îndreptată întru totul spre morala cetăţii, sau cea a *Summei teologice,* în care virtuţile morale sînt integrate Darurilor Sfîntului Duh. Ştîntem, aşadar, iremediabil condamnaţi la un oarecare arbitrar în prezentarea problemelor, dar putem să ne impunem cel puţin să nu spunem despre ele ceva ce Şfîntul Toma însuşi n-a spus.

îndată ce moralistul abordează discutarea de cazuri concrete, se loveşte de faptul fundamental că omul este o fiinţă pusă în mişcare de afectele sale. Studiul afectelor trebuie, aşadar, să preceadă orice discutare a problemelor morale, în care le vom reîntîlni fără încetare ca pe un fel de materie asupra căreia se vor exercita virtuţile. Fapte eminamente „omeneşti" de altfel, deoarece afectele îi aparţin omului ca unitate a

Sum. iheol. IIª IIªc, Prologus.

sufletului şi a corpului. O substanţă pur spirituală, cum este îngerul, nu ar putea să aibă afecte, dar sufletul, care este forma corpului, suferă în mod necesar repercusiunea schimbărilor pe care le suferă corpul. Invers, deoarece sufletul poate pune în mişcare corpul, el va putea deveni principiul schimbărilor pe care va trebui să le sufere corpul. Din punctul de vedere al originii IOF, vom deosebi, aşadar, afectele *corporale,* ce rezultă dintr-o acţiune a corpului asupra sufletului, care este forma acestuia, de afectele *sufleteşti,* ce rezultă dintr-o acţiune a sufletului *(anima)* asupra corpului pe care îl pune în mişcare. Cu toate acestea, în ambele cazuri, afectul sfîrşeşte prin a se repercuta asupra sufletului. O incizie făcută pe un membru produce în suflet o senzaţie de durere: este un afect corporal; ideea unui pericol produce în corp tulburările care însoţesc teama: e un afect sufletesc şi fiecare ştie din experienţă că atunci tulburările corpului se repercutează asupra sufletului, astfel îneît în cele din urmă orice afect este o modificare a sufletului ce rezultă din unirea sa cu corpul[2].

Totuşi, aceasta nu este decît o aproximare a afectului. La rigoare, această definiţie ar putea să se aplice senzaţiilor, care, şi ele, sînt modificări ale sufletului rezultînd din unirea acestuia cu corpul. Senzaţiile formează totuşi o clasă de fapte distincte de ceea ce numim afecte. Acestea din urmă nu sînt

cunoştinţe, ci stări tulburi, care se produc atunci cînd percepem obiecte ce interesează viaţa sau bunăstarea corpului într-un mod mai mult sau mai puţin direct. Afectele propriu-zise se repercutează, aşadar, asupra sufletului, în funcţia lui de însufleţitor al corpului şi acolo unde este angajat cel mai profund.

Aşa cum voinţa însoţeşte activitatea intelectivă a sufletului, o formă mai modestă a dorinţei însoţeşte activitatea sa însufleţitoare. Aceasta este apetiţia senzitivă care se mai numeşte senzualitate, şi care nu este decît dorinţa născută din perceperea unui obiect care interesează viaţa corpului. Tocmai această cea mai de jos formă pe treapta dorinţelor constituie sediul afectelor. Acestea îi constituie mişcările cele mai intense, şi prin ele dovedeşte omul în modul cel mai puternic, uneori cel mai tragic, că nu este o Inteligenţă pură, ci unirea unui suflet şi a unui corp.

Studiind această formă de apetiţie, am notat dualitatea reacţiilor ei, după cum se găseşte în prezenţa unor obiecte utile sau a unor obiecte dăunătoare. Comportamentul ei faţă de primele formează ceea ce am numit concupiscibilul, iar faţă de secundele, irascibilul. Afectele se cla-

[2] *Qu. disp. de veritate,* qu. 26, art. 2, ad *Resp.* — Despre această problemă, vezi H.-D. NOBLE, O.P., *Les Passions dans la vie morale,* Lethielleux, Paris, 2 voi., 1931 şi 1932.

sifică în mod natural în două grupe în conformitate cu această distincţie fundamentală. Prima este cea care se numeşte iubire.

Origine primă a tuturor afectelor, iubirea este ea însăşi multiformă. Ea îşi schimbă aspectul după diversele activităţi ale sufletului cu care poate să se asocieze. în mod fundamental, este o modificare a apetiţiei umane de către un obiect dezirabil. Această modificare constă ea însăşi în aceea că apetiţia se complace în acest obiect. Experienţă nemijlocită, ca să spunem aşa, a unei afinităţi naturale şi a unui soi de complementaritate a fiinţei vii şi a obiectului pe care îl întîlneşte, această *complacentia* „lucruri care plac luate împreună" constituie iubirea însăşi ca afect. Abia produs, acest afect suscită o mişcare a apetiţiei de a pune stăpînire efectiv, şi nu doar intenţional, pe obiectul care îi place. Această mişcare este dorinţa, născută din iubire. Dacă ajunge la finalitatea ei, sfîrşitul acestei mişcări este repausul în posesia obiectului iubit. Acest repaus este bucuria, satisfacere a dorinţei.

Aici, în ordinea dorinţei vitale şi a organicului, e locul în care întîlnim iubirea-afect în sensul propriu al termenului. Doar prin extensiune îi putem aplica numele la un ordin mai elevat, cel al voinţei[3]. Peste tot unde există apetiţia unui bine, se manifestă o iubire, dar natura ei variază în conformitate cu cea a apetiţiei înseşi[4]. Să luăm mai întîi lucrurile neînsufleţite. Putem spune că pînă şi acestea doresc ceea ce place naturii lor. Cel puţin totul se petrece ca şi cum l-ar dori, deoarece vreunul îl doreşte pentru ele. Creîndu-le, Dumnezeu le-a dotat cu naturi active, capabile să opereze în vederea unui anumit scop pe care ele nu-1 cunosc, dar pe care el îl cunoaşte. Această înclinaţie naturală a fiinţelor de a-şi urma propria natură reprezintă apetiţia naturală. Putem numi *iubire naturală* această afinitate electivă *(connaturalitas)* ce poartă fiecare lucru spre ceea ce îi place. Lumea corpurilor nu cunoaşte iubirea care o mişcă, dar Iubirea cunoaşte lumea pe care o mişcă, pentru că o iubeşte, şi o iubeşte cu aceeaşi iubire cu care-şi iubeşte propria perfecţiune. Aici, nu este încă domeniul propriu-zis al afectului.

Deasupra dorinţelor trăite se află dorinţele simţite, pe care le resimt animalele ca urmare a percepţiilor lor. Apetiţia senzitivă este, aşadar, sediul unui fel de *iubire senzitivă,* dar, tot aşa cum senzaţia este în mod necesar determinată de obiect, această iubire este în mod necesar determinată de senzaţie. Este un afect propriu-zis, dar care nu pune nici o problemă morală, pentru că nu oferă materie pentru nici o alegere. Chiar această iubire-afect omul o încearcă în calitate de animal, dar într-un

[3] *Sum. theoi* I" II[ae], 26, 1, ad *Resp.*

[4] *Ibid.*

mod complet diferit, pentru că la om se află în raport cu o apetiţie mai înaltă, *apetiţia raţională,* sau *intelectuală,* pe care am numit-o *voinţă.* Actul unei voinţe de a se complăcea în obiectul ei reprezintă *iubirea intelectuală.* Ca şi voinţa ce o resimte, această iubire e liberă. Iubirea intelectuală este actul sufletului de a se complăcea într-un bine decretat ca atare printr-o judecată liberă a raţiunii. Ne aflăm aici în ordinea intelectului şi a imaterialului, nu mai este, aşadar, vorba de un afect propriu-zis. Acesta nu apare mai puţin la om, şi numai la el, ca materie a moralităţii. Animal, omul încearcă toate afectele apetiţiei senzitive; dotat cu raţiune, el domină această apetiţie şi afectele sale prin judecăţi libere.

Senzualitatea umană diferă, aşadar, de cea animală prin aceea că, fiind capabilă să se supună raţiunii, ea este în acest fel de natura libertăţii. Ca toate afectele sale, iubirea omului este liberă; dacă nu e, ea poate şi trebuie să devină liberă; iată de ce iubirea-afect ridică probleme de moralitate.
Din simplul fapt că intră în relaţie cu o raţiune, iubirea se diversifică la om în conformitate cu mai multe aspecte puse în evidenţă prin cîteva nume. Mai întîi, este nevoie de un nume pentru a marca faptul că o fiinţă raţională poate să-şi aleagă liber obiectul iubirii; o numim, din această cauză, *iubire duioasă (dilectio).* Astfel ales, acest obiect poate fi astfel datorită înaltei sale valori, care îl face demn în cel mai înalt grad să fie iubit; sentimentul pe care îl resimţim pentru el capătă atunci numele de *caritate (charitas).* în fine, putem exprima faptul că o iubire durează de destul de multă vreme pentru a fi devenit o dispoziţie permanentă a sufletului, o deprindere; în acest caz, o numim *prietenie*[5]. Nu este mai puţin adevărat că toate aceste afecte ale sufletului nu sînt decît tot atîtea varietăţi de iubire, prin care vedem ce imensă mulţime de fapte şi de probleme morale ascunde, ea singură, această noţiune. Aici sîntem în domeniul acţiunilor particulare, iar particularul nu se va lăsa epuizat.
Iată cel puţin o distincţie de însemnătate generală, ce ne permite să introducem o oarecare ordine în această mulţime. Ea e sugerată de natura însăşi a prieteniei, care a fost deosebită mai sus drept varietate a iubirii. Spunem despre un om că iubeşte vinul, dar nu spunem în mod obişnuit că are prietenie pentru vin. Diferenţă de limbaj, ce indică o diferenţă de sentimente. Iubesc vinul pentru plăcerea pe care mi-o dă, dar, dacă nu iubesc pe cineva decît pentru avantajele pe care le obţin de la acesta, pot oare să mă numesc cu adevărat prietenul lui? Prin urmare, trebuie să facem o distincţie între iubirea pentru cineva de iubirea pentru ceva.

[5] *Sum. iheol.* Iª IIªc, 26. 3, ad *Resp.* — Prietenia nu este o pasiune, ci o virtute. Sursa principală a Sfîntului Toma asupra acestei chestiuni sînt admirabilele cărţi VIII şi IX din *Etica Nicomahică.* Vezi *In VIII Eth. Nic,* ed. Pirotta, pp. 497-562, şi *In IX Elfî. Nic,* pp. 563-621.

Iubirea pentru cineva se adresează nemijlocit unei persoane, şi o iubeşte pentru ea însăşi, după cum îi dă dreptul demnitatea sa remarcabilă să fie iubită. Aceasta este iubirea pe care o numim iubire din prietenie. Pentru a spune mai limpede, este iubirea pur şi simplu. într-adevăr, a iubi constă în a te complăcea într-un bine; iubirea pur şi simplu este, aşadar, cea care se complace într-un bine, numai pentru că, luată în sine, este un bine. Cît despre cealaltă iubire, ea nu se adresează unui bine ca bun în el însuşi, ci doar ca bun pentru un altul. O numim iubire din concupiscenţă *(amor concupiscentiae* „iubire din patimă senzuală"), pentru că acel altul, pentru care rîvnim un bine, sîntem noi. Deoarece nu se adresează binelui în mod direct şi pentru el însuşi, această iubire se subordonează primeia şi nu merită acest nume decît în mod secundar[6]. Prin aceasta, vedem de-acum ce idee înaltă şi-a făcut Sfîntul Toma despre prietenie. Deoarece este evident că fiecare iubeşte în prietenii săi plăcerea şi avantajele pe care le obţine, cu toate acestea însă, el rîvneşte mai degrabă decît iubeşte. Aceste pofte se amestecă cu prietenia, dar nu reprezintă prietenia[7].
Care va fi, aşadar, cauza iubirii? în primul rînd, cum am spus mai sus, binele, deoarece apetiţia noastră, sau tendinţa noastră, găseşte în acesta deplina satisfacţie care o face să se complacă în el şi să se oprească la el. Totuşi, să adăugăm la bine un alt obiect al iubirii, care este frumosul, între bine şi frumos, care sînt, şi unul, şi altul, inseparabile de fiinţă, nu există decît o distincţie de raţiune. în bine, alinarea şi-o găseşte voinţa. în frumos — percepţia sensibilă sau intelectuală. Fiecare dintre noi a resimţit adesea acest lucru în legătură cu obiectele vederii sau auzului, cele două simţuri de care se foloseşte raţiunea. Există culori, sau sunete şi armonii, cu care percepţia se însoţeşte în sentimentul că îşi e propriul scop. Acel ceva pentru care văzul şi auzul reprezintă raţiunea suficientă totală a văzului şi auzului este frumosul. Acelaşi lucru ar putea fi de altminteri spus despre acel ceva a cărui cunoaştere prin înţelegere îşi găseşte deplina justificare în însuşi actul cunoaşterii: *ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur apprehensio* „de raţiunea de a fi a frumosului ţine ceea ce se opreşte aprehensiunea la vederea sau cunoaşterea lui"[8].

[6] *Sum. theol.* Iª IIªc, 26, 4, ad *Resp.*

[1] *Sum. theol. V* IIªc, 26, 4, ad *Resp.* Sursa prieteniei, care este o virtute, este *bene-volentia* „bunăvoinţă"', ce constă dintr-o mişcare internă de afecţiune pentru o persoană; stabilizarea acesteia într-o deprindere va produce prietenia: *In IX Ethic,* lect. 5; ed. Pirotta, n. 1820, pp. 585-586.

[8] *Sum. theol.* Iª IIªc, 27, 1, ad 3m. De la această noţiune metafizică de frumos, şi nu de la noţiunea de artă, ar trebui plecat pentru a construi o estetică bazată pe principiile

Două confuzii par să fi întunecat în mintea interpreţilor săi această profundă noţiune a frumosului, şi să fi întîrziat progresul pe care sîn-tem în drept să-1 aşteptăm de la o estetică ce s-ar inspira de aici. Trebuie evitat mai întîi să confundăm caracterul ultim al unei percepţii cu caracterul ultim al unei cunoaşteri. Nu este necesar ca o cunoştinţă să fie ultima în ordinea cunoaşterii pentru ca percepţia să-i fie la fel. E suficient pentru aceasta ca, independent de ceea ce ne învaţă, să ofere capacităţii de înţelegere obiectul unei percepţii atît de perfecte, încît, *ca percepţie,* să nu mai lase nimic de dorit. Aceasta e sensul concret al formulei atît de frecvent citate: frumosul e splendoarea adevărului. Literal, ea nu ar fi decît o strălucitoare metaforă. Luată în sensul ei întreg, înseamnă că anumite adevăruri se prezintă sub o formă atît de pură, atît de lipsită de orice amestec, încît ele oferă gîndirii bucuria rară a unei pure perceperi a adevărului. Frumosul sensibil nu este de altă natură. Culorile frumoase, formele frumoase, sunetele frumoase copleşesc aşteptarea şi capacitatea vederii şi a auzului, oferindu-le sensibile de esenţă atît de pură, încît percepţia lor devine un scop în sine şi nu mai lasă nimic de dorit. De aici, o nouă definiţie a frumosului, nu mai puţin cunoscută decît precedenta: *id quod visum placet* „acel lucru care, o dată văzut, produce plăcere"[9]. E o definiţie la fel de adevărată, dar preia de la cea de-a doua confuziile pe care trebuie să le îndepărtăm. Culorile frumoase şi formele frumoase sînt cele pe care vederea le place, dar nu e suficient ca vederea lor să placă pentru a fi frumoase. Nu există bucurie estetică decît aceea a cărei cauză trebuie căutată în frumuseţea obiectului. Ştim de-acum în ce constă această frumuseţe. Bucuria pe care o oferă este, aşadar, o bucurie *sui generis,* şi căreia fiecare îi cunoaştem din experienţă calitatea distinctivă. Este înminunarea cu care anumite acte perfecte ale cunoaşterii se aureolează ca de o splendoare şi care conferă anumitor sensibile caracterul unei contemplaţii. Atunci se naşte şi iubirea pentru frumos, act al subiectului cunoscător de a se complăcea într-un obiect în care actul care-1 percepe îşi află, cu mulţumirea sa ultimă, repausul perfect.

Că e vorba de frumos ori de bine, iubirea presupune cunoaşterea obiectului iubit. Aşadar, vederea frumuseţii sau a binelui sensibil e cea care se află la originea iubirii sensibile, şi, în mod asemănător, contemplarea intelectuală a frumosului sau a binelui este principiul iubirii spiri-

autentice ale Sfîntului Toma d'Aquino. Noţiunea de artă este comună artelor frumoase şi tehnicilor utilului; pentru a întîlni estetica plecînd de la artă, trebuie să revenim, prin urmare, la noţiunea de frumos în sine.

" Despre elementele de estetică conţinute în doctrina Sfîntului Toma, vezi J. MARITAIN, *An el sco/astique,* L'Art Catholique, ediţia a treia. Paris, 1935.

tuale[10]. Cu toate acestea, iubirea nu se compară cu cunoaşterea. Putem iubi desăvîrşit un obiect imperfect cunoscut. E suficient ca într-adevăr cunoaşterea să-1 ofere identic iubirii, pentru ca aceasta să pună stăpînire pe el ca pe un tot, din care iubeşte ceea ce nu cunoaşte încă pentru iubirea a ceea ce cunoaşte din acest tot. Cine nu ştie ce înseamnă să iubeşti o ştiinţă, cînd, în primul entuziasm al descoperirii sale, iubirea proiectează gîndirea asupra unei ştiinţe pe care, deoarece o iubeşte deja în întregime, ar vrea să o posede în întregime? Şi cum ar fi posibilă iubirea perfectă a lui Dumnezeu, dacă omul nu ar putea să-1 iubească decît în măsura în care îl cunoaşte"?

în realitate, cunoaşterea este mai degrabă principiul, sau originea iubirii, decît cauza acesteia. Să spunem, dacă dorim, că îi este condiţia necesară. Cauza propriu-zisă a iubirii se află în raportul dintre cel care iubeşte şi cel iubit. Acest raport este, la rîndul lui, de două feluri. Cînd unei fiinţe îi lipseşte ceva, şi întîlneste ceea ce-i lipseşte, îl rîvneşte. Iubirea din concupiscenţă se naşte, aşadar, din complementaritatea a două fiinţe, sau, pentru a vorbi tehnic, din faptul că una este în potentă ceea ce este cealaltă în act. Se întîmplă însă, de asemenea, că două fiinţe se întîlnesc, şi una, şi cealaltă, în act, şi sub acelaşi raport. E cazul unui artist ce întîlneste un artist sau al unui învăţat ce întîlneste un învăţat. Există, prin urmare, între ei comunitate specifică de formă, adică asemănare: *convenientia informa.* Atunci se produce, de obicei, iubirea din prietenie. Spunem: de obicei, deoarece nu trebuie să uităm extrema complexitate a faptelor de acest fel. Toate iubirile sînt ca şi subînţelese de prima dintre toate: iubirea interesată pe care fiecare o are mai întîi pentru sine. în principiu, artiştii îi iubesc pe artişti, dar un virtuoz nu-1 iubeşte prea mult pe celălalt virtuoz care trebuie să cînte în acelaşi concert[12].

Astfel definită, iubirea nu presupune nici un alt afect, ci acestea însă le presupun pe toate. Există iubire în străfundul fiecăreia dintre afecte, într-adevăr, orice afect comportă fie o mişcare spre un obiect, fie repausul în vreun obiect. Orice afect presupune, aşadar, conaturalitatea ce dă naştere prieteniei, sau complementaritatea ce produce concupiscenţa. în ambele cazuri, este prezentă condiţia necesară şi suficientă a iubirii. Aşadar, se poate întîmplă, şi chiar se întîmplă adesea, ca un afect să

contribuie la naşterea iubirii, admiraţia, de exemplu, dar, aşa cum un bine poate fi cauza unui alt bine, o iubire poate să fie cauza unei alte iubiri[13].

[1(1] *Suin. theol.* I" IK 27, 2, ad *Resp.* [11] *Sum. iheol.* I[a] II*\ 27, 2, ad 2[m]. [l:] *Sum. theol.* I[a] II[ac], 27, 3, ad *Resp.* [13] *Sum. theol. V* II[ac], 27, 4, ad *Resp.*

Dintre efectele iubirii, cel mai nemijlocit şi mai general este unirea dintre iubitor şi iubit. Unire efectivă, care merge pînă la posesia reală a iubitului de către iubitor, dacă e vorba de iubirea din concupiscenţă; unire de sentiment, şi pur afectivă, dacă e vorba de iubirea din prietenie, în care se vrea pentru celălalt binele pe care îl vrem pentru noi înşine. Pentru fiinţa spirituală, această a doua unire nu e mai puţin intimă decît prima. Dimpotrivă, a vrea pentru altul ceea ce vrei pentru tine, a-1 iubi pe altul pentru el însuşi aşa cum te iubeşti pe tine însuţi înseamnă să-1 tratezi pe cel pe care îl iubeşti ca pe un alt tu însuţi, pe scurt, înseamnă a face din acesta un *alter ego.* Aşadar, în acest caz nu mai e vorba doar de o unire asemănătoare celei dintre cunoscător şi cunoscut; deoarece aceasta din urmă avea loc prin intermediul speciei şi al asemănării sale cu obiectul, pe cînd iubirea face ca două lucruri să devină, ca să zicem aşa, unul singur. Potenţialitatea unificatoare a cunoaşterii este, aşadar, mai mică decît cea a iubirii[14].

Pentru a aprecia îngustimea acestei uniri, cel mai bine e să observăm ciudatul transfer de personalitate cu care se însoţeşte în mod firesc iubirea. S-ar zice că ele trec oarecum una în alta. Iubitul este, ca să spunem aşa, în iubitor, iar iubitorul în iubit, prin cunoaştere şi prin dorinţă. Prin cunoaştere, deoarece iubitul se află în gîndirea celui care îl iubeşte, şi, la rîndul său, acesta nu mai pridideşte să inventarieze cu gîndul toate perfecţiunile iubitului. S-a spus despre Sfîntul Duh, care este Iubirea Divină[15], că „toate le cercetează, chiar adîncurile lui Dumnezeu" (/ *Cor.* II, 10). Despre iubirea umană putem spune că, şi ea, caută să pătrundă prin gîndire în miezul a ceea ce iubeşte. La fel se petrece în domeniul dorinţelor. Acest lucru e limpede în bucuria celui care iubeşte aflat în prezenţa celui pe care îl iubeşte. Cînd iubitul lipseşte, îl însoţesc urările prietenului său, sau nu-i dă pace dorinţa celui care iubeşte după cum îl iubeşte din prietenie sau îl doreşte. Nu există epitet mai corect decît cel de *intim* pentru a caracteriza această invisceraţie a iubitului în iubitor. Nu se vorbeşte oare, de altfel, de „rărunchii dragostei de aproapele"? Exact acest lucru se doreşte să se spună. Dar iubitorul nu este prezent mai puţin intim în iubit. Dacă îl doreşte, nu se va socoti mulţumit de nu-i va aparţine într-o posesiune desăvîrşită; dacă îl iubeşte din prietenie, iubitorul nu mai trăieşte în el însuşi, ci în cel pe care îl iubeşte. Tot ce se întîmplă bun sau rău vreunuia dintre cei doi prieteni — prietenului i se întîmplă. Bucuriile şi durerile unuia sînt ale celuilalt. A nu avea decît o voinţă pentru doi, *eadem velle,* iată adevărata prietenie.

[14] *Sum. theol.* I[a] II<"-\ 28, 1, ad *Resp.* şi ad 3[m].

[15] în legătură cu prelungirile teologice ale acestei doctrine a iubirii, vezi *Cont. Gent.* IV, 19.

Cum ar putea fi altfel? Am gîndit lucrurile ca şi cum cel care iubeşte ar fi în cel pe care îl iubeşte, *sau* invers. *Şi* invers — trebuie spus de fapt. Dacă este vorba de o iubire din prietenie, iubitorul este iubit şi iubitul este iubitor, astfel îneît, dăruindu-şi iubire pentru iubire, ei sînt de două ori celălalt în unul şi unul în celălalt. Iubirea desăvîrşită nu lasă să subziste decît o singură viaţă pentru două fiinţe. Fiecare dintre ele poate să spună „eul meu" şi „celălalt eu al meu"[16].

E ca şi cum s-ar spune că iubirea este extatică. A fi în extaz înseamnă, pentru un eu, a fi scos din fire. Desemnăm de obicei prin acest termen starea unei facultăţi de cunoaştere ridicată de Dumnezeu pînă la înţelegerea obiectelor care o depăşesc; dar îl putea aplica şi la starea unui dement, sau a unui furios, despre care spunem că e „scos din fire". Cazul iubirii e complet diferit. Deşi acest afect predispune gîndirea la un fel de extaz, deoarece iubitorul se pierde în meditaţii despre iubit, extatismul iubirii este, mai ales, un extatism al voinţei. îl vedem deja în iubirea din concupiscenţă, în care, nemulţumit de binele pe care îl are, iubitorul îşi proiectează voinţa în afara firii sale pentru a ajunge la binele la care rîvneşte, dar îl vedem, chiar mai bine, în iubirea din prietenie. Afecţiunea pe care o purtăm prietenilor noştri încetează pur şi simplu să ne privească. Ea iese din noi. Prietenul nu mai vrea altceva decît binele prietenului său, nu mai face altceva decît ceea ce e bun pentru prietenul său, are grijă de prietenul său; pe scurt, prietenia ne scoate din noi înşine, este extatică prin definiţie[17].

Astfel îndreptată spre obiectul iubit, iubirea caută în mod firesc să excludă tot ceea ce o poate împiedica să ajungă la el sau, dacă îl posedă deja, să-i zădărnicească posesia. De aici gelozia,

sentiment complex în care iubirea e nuanţată uneori de ură, dar căreia, în cele din urmă, însăşi iubirea îi este cauza. în iubirea din concupiscenţă, nimic mai obişnuit ca gelozia soţului, care vrea ca soţia sa să nu fie decît a lui; sau gelozia ambiţiosului, care îl ridică împotriva oricărui rival capabil să-i dispute locul. Dar chiar şi prietenia cunoaşte gelozia. Cine nu s-a ridicat cu indignare împotriva celor ale căror acte sau vorbe ameninţau reputaţia unui prieten? Iar, cînd citim în Sfîntul Ioan (II, 17): *Zelus domus tuae comedit me* „rîvna casei Tale mă mistuie", cine nu înţelege că acest zel este o gelozie divină, preocupată fără încetare să îndrepte răul ce se comite împotriva lui Dumnezeu sau, dacă nu reuşeşte, să-1 condamne[18]?

[1(1] *Sum. theol.* I» II°<\ 28, 2, ad *Resp.*

[17] *Sum. theol.* Iª IIªᶜ, 28, 3, ad *Resp.* —Acest fapt nu implică, de altfel, uitarea de sine. A iubi un prieten nu înseamnă a-1 iubi mai mult decît te iubeşti pe tine, ci ca pe tine însuţi. Iubirea pe care nu încetezi să o porţi pentru tine nu împiedică, prin urmare, această detaşare de sine pe care o cere orice prietenie adevărată. Cf. *loc. cit.,* ad 3ᵐ.

'* *Sum. Iheol. V* IIªᶜ, 28, 4, ad *Resp.*

Luată în ea însăşi, iubirea nu este, aşadar, cu necesitate afectul distructiv pe care l-au descris adesea poeţii. Dimpotrivă, e firesc, binefăcător deci, să dorim ceea ce ne lipseşte pentru a ne atinge propria desăvîrşire. Iubirea unui bine nu poate decît să facă mai bun pe cel care îl iubeşte. Tulburările produse de iubire ţin de două cauze, nici una nefiindu-i celeilalte o urmare necesară. Uneori, iubirea se înşală în privinţa obiectului, ia un rău drept un bine; alteori, chiar dacă este vorba despre o iubire loială, ea e atît de violentă, încît tulburările organice de care e însoţită ameninţă echilibrul corpului. în mod normal, nu este aşa. Iubirea produce de obicei sentimentul de tandreţe al unei inimi ce se oferă iubitului, plăcerea prezenţei sale, melancolia şi dorinţa arzătoare în absenţa sa. Natura iubirii-pasiune cere ca modificări organice să însoţească aceste diverse sentimente, dar intensitatea lor rezultă din cea a pasiunii, ele nu au, prin urmare, nimic patologic, doar să nu fie dereglată ea însăşi'[9].

Aceasta e iubirea, forţa universală peste tot în acţiune în natură, deoarece tot ceea ce acţionează nu acţionează decît în vederea unui scop, şi acest scop este, pentru fiecare fiinţă, binele pe care îl iubeşte şi pe care îl doreşte. Este, aşadar, evident că orice acţiune ar realiza o fiinţă, ea nu o poate duce la bun sfîrşit decît mişcată de o anumită iubire[20].

Contrariul iubirii este ura. Aşa cum iubirea este armonia dintre apetiţie şi obiectul ei, ura este dezacordul acestora. Aşadar, este refuzul a ceea ce e antipatic şi dăunător; aşa cum iubirea are ca obiect binele, ura are ca obiect răul[21]. Iată de ce, de altfel, ura însăşi are drept cauză iubirea, căci ceea ce se urăşte e tocmai ceea ce contrariază ceea ce se iubeşte. De aceea, deşi sentimentele de ură sînt adesea mai puternice decît cele de iubire, aceasta rămîne în cele din urmă mai puternică decît ura[22].

Nu putem să nu iubim binele, nici în general, nici în particular; după cum nici nu putem să nu iubim fiinţa şi adevărul în general; se întîmplă doar că o anumită fiinţă se opune binelui după care rîvnim, sau că între dorinţele noastre şi obiectele lor se interpune cunoaşterea pe care o avem despre cutare sau cutare adevăr. Ne-ar plăcea uneori să fim mai puţin bine informaţi despre morală decît sîntem. Nu urîm decît fiinţele şi adevărurile care ne deranjează, dar nu fiinţa, şi nici adevărul.

La cuplul fundamental pe care îl formează iubirea şi ura, se alătură un altul, dorinţa şi aversiunea. Dorinţa este forma pe care o ia iubirea atunci cînd obiectul ei este absent. Cît despre aversiune, ea este acea

[19] *Suin. theol.* Iª IIªᶜ, 28, 5, ad *Resp.* şi răspunsurile la obiecţii.

[20] *Suin. theol.* Iª IK 28, 6, ad *Resp.*

[21] *Sunt. theol.* Iª

[22] *Sum. theol.* lª

29, 1, *ad Resp.*

29, 2 şi 3.

formă de repulsie pe care ne-o inspiră pînă şi simpla smintire a unui ,ău. înrudită îndeaproape cu teama, este uneori confundată cu aceasta, fiind totuşi distinctă. Importanţa ei este mică de altfel în raport cu cea a dorinţei, ale cărei două specii principale sînt concupiscenţa sau pofta şi cupiditatea. Comună omului şi animalelor, concupiscenţa este dorinţa de a intra în posesia bunurilor vieţii animale, ca mîncarea, băutura şi obiectele nevoii sexuale. Cupiditatea, dimpotrivă, este proprie omului; ea cuprinde tot ceea ce, pe drept sau pe nedrept, cunoaşterea reprezintă drept bunuri. Felurile

de cupiditate nu că se sprijină pe raţiune, dar nici măcar nu sînt întotdeauna cumpătate; ele se unesc cu apetiţia senzitivă şi sînt nu atît alegeri, cît afecte, tocmai pentru că raţiunea nu mai face nimic altceva decît să slujească apetiţiilor noastre[23]. Cum să le fixăm de altfel limite? Concupiscenţa e fără sfirşit. Nu există limite pentru ceea ce poate cunoaşte raţiunea, nu există, aşadar, pentru ceea ce poate cupiditatea să dorească[24].

Să presupunem acum că dorinţa ar fi satisfăcută. Dacă e vorba despre satisfacerea unei pofte fireşti, o numim plăcere *(delectatio),* dacă e vorba de satisfacerea unei cupidităţi, o numim bucurie *{gaudium).* Plăcerea este o mişcare a apetiţiei senzitive, ce se produce cînd animalul posedă obiectul capabil să-i satisfacă nevoia. Este, aşadar, cu adevărat o pasiune. La o fiinţă dotată cu raţiune, anumite plăceri pot fi în acelaşi timp bucurii, dar există plăceri din care un animal raţional nu obţine vreo bucurie, şi nici măcar vreo satisfacţie. Mai impetuoase decît bucuriile spirituale, plăcerile trupeşti le sînt totuşi inferioare în multe privinţe. Singure, plăcerile sînt afecte propriu-zise; ele comportă, aşadar, o tulburare corporală, căreia ele îi datorează această violenţă pe care bucuriile nu o au niciodată, în schimb, bucuria de a înţelege prevalează cu mult asupra plăcerii de a simţi. Acest fapt este atît de adevărat, încît nu se va găsi nimeni care să prefere pierderea vederii pierderii raţiunii. Dacă mulţimea preferă plăcerile trupeşti bucuriilor spiritului, acest lucru se întîmplă pentru că acestea din urmă presupun dobîndirea acestor virtuţi şi acestor habitusuri intelectuale care sînt ştiinţele. Pentru cei care sînt în măsură să aleagă, nu e posibilă nici o ezitare. Omul de bine va sacrifica onoarei toate plăcerile. Omul de ştiinţă nu poate să rămînă la superficialitatea percepţiilor sensibile, el va vrea să pătrundă cu ajutorul intelectului pînă la esenţa însăşi a lucrurilor, în fine, cum să comparăm precaritatea plăcerilor sensibile cu statornicia bucuriilor spiritului? Bunurile corporale stau sub semnul stricăciunii, bunurile necorporale nu, şi, cum acestea

[23] *Sum. theol.* Iª IIªc, 30, 3, ad *Resp.* şi ad 3"

[24] *Sum. theol.* Iª II*-', 30, 4, ad *Resp.*

rezidă în gîndire, sînt în mod firesc inseparabile de sobrietate şi de] moderaţie[25].

O morală ale cărei principii sînt atît de profund înrădăcinate în real atît de intim dependente de structura însăşi a fiinţei pe care o guvernează nu încearcă nici o dificultate în a-şi găsi temeiul. Fundamentul moralei este natura omenească însăşi. Binele moral este orice obiect, orice operaţie ce-i permite omului să-şi realizeze virtualităţile naturii sale şi să se actualizeze în conformitate cu norma esenţei sale, care este cea a unei fiinţe dotate cu raţiune. Morala tomistă este, aşadar, un naturalism, dar este în acelaşi timp un intelectualism, pentru că natura se comportă în aceasta ca o regulă. La fel cum face ca fiinţele fără raţiune să acţioneze în conformitate cu ceea ce sînt, natura lasă fiinţelor dotate cu raţiune sarcina de a discerne ce sînt, ca să acţioneze în consecinţă. Să devii ceea ce eşti, aceasta e legea lor supremă: om, actualizează-ţi pînă la capătul lor virtualităţile fiinţei inteligente care eşti.

Acest naturalism moral este, aşadar, contrariul celui pe care îl exprimă formula: tot ceea ce este e în natură şi, în consecinţă, e firesc. Formulă fals evidentă, pe care se cuvine să o lămurim. Literalmente, ea semnifică faptul că există întotdeauna un punct de vedere din care realul este explicabil. Astfel înţeleasă, ea pune pe acelaşi plan normalul şi patologicul, decizie de altfel legitimă, cu condiţia să nu conducă la abolirea distincţiei dintre ceea ce este normal şi ceea ce nu este normal. Tot ceea ce este se explică prin legile naturii, chiar bolile, chiar monştrii; este firesc pentru un monstru să se comporte în conformitate cu natura sa de monstru, dar nu rezultă de aici că e normal să fii un monstru. Aşa cum o înţelege Sfîntul Toma, urmîndu-şi maeştrii greci, natura nu este un haos de fapte juxtapuse fără ordine, fără structuri, fără ierarhie. Dimpotrivă, natura este o arhitectură de naturi, fiecare realizînd în mod concret un anumit tip, şi, deşi nici una nu-i este realizarea perfectă, toate îl reprezintă în felul lor şi, împlinindu-se prin propriile lor operaţii, se străduiesc să-1 reprezinte pînă la limita extremă a puterii lor. Acest tip este regula normalului; orice alterare a acestui tip intră în domeniul patologicului. Aşadar, este adevărat că tot ceea ce este în natură este firesc, dar nu este adevărat că tot ceea ce este în natură e normal. E firesc pentru anormal să fie patologic, şi această distincţie se impune cînd vrem să discutăm valoarea acestor afecte care sînt plăcerile.

Faptul ce domină orice discuţie de acest gen este că, la anumiţi indivizi, anumite principii naturale constitutive ale speciei pot lipsi sau pot fi alterate. Atunci, pentru aceşti indivizi devin naturale plăceri care sînt

[25] *Sum. theol. V* II[ac], 31, 5, ad *Resp.* şi ad 2[m].

jmpOtriva firii din punctul de vedere al speciei. Este firesc, pentru un homosexual, să-şi satisfacă nevoile sexuale cu indivizi de acelaşi sex, dar, dacă e firesc pentru un homosexual să se comporte ca un homosexual, nu este deloc normal, pentru un om, să fie homosexual, *cuius-libet membri finis est mus eius* „scopul oricărui membru este folosirea lui"[26]- Observăm aici în mod clar „sofismul lui Corydon", dacă extindem la alte cazuri justificările pe care le invocă. Homosexualitatea nu e singura inversiune sexuală cunoscută; bestialitatea este alta, şi, dacă e firesc pentru anumiţi oameni să-şi caute plăcerea sexuală acuplîndu-se cu animalele, nu este desigur natural pentru om să folosească în aceste uniri sterile puterea sa de reproducere. în acest fel, toate plăcerile sînt în natură, dar există, în natură, plăceri împotriva naturii. Pentru individul pe care idiosincrazia sa îl surghiuneşte în afara speciei sale, nevoia de asemenea plăceri este o nenorocire ce trebuie compătimită; ştiinţa morală nu e suficientă ea singură ca să condamnăm oamenii sau ca sâ-i iertăm, dar e suficientă ca să discernem binele de rău şi să veghem ca viciul să nu se erijeze în virtute[27].
Calitatea morală a plăcerilor nu depinde, aşadar, în mod direct nici de intensitatea lor, şi nici de cauzele lor. Orice operaţie care potoleşte nevoia unei naturi este pentru aceasta cauză de plăcere. Inconstanţi, ne delectăm cu inconstanţa noastră însăşi, astfel îneît nu există schimbare care să nu comporte partea sa de plăcere. „E doar o schimbare", se obişnuieşte să se spună, şi fiecare dintre noi ştim ce înseamnă acest lucru. Amintirea unei plăceri este tot o plăcere, iar speranţa unei plăceri este una şi mai marc, mai cu seamă dacă excelenţa sau raritatea binelui pe care îl dorim dă naştere la admiraţie. Chiar amintirea unui necaz comportă partea ei de plăcere, pentru că acest necaz nu mai este. Cînd un om „se hrăneşte cu lacrimi", o face deoarece găseşte în acestea o mîn-gîiere. Dar fiecare se delectează îndeosebi în unitatea născută din asemănare; iubirea tinde spre ea, şi o obţine în plăcere. Omul încearcă atunci această dilatare a întregii sale fiinţe de care sînt însoţite plăcerile vii şi în special marile bucurii; cu toate acestea, actul se realizează printr-o concentrare intensă, mai bună şi mai rapidă[28]. Oricare le-ar fi de altfel cauzele sau efectele, valoarea morală a plăcerilor depinde de cea a iubirilor din care rezultă ele. Orice plăcere sensibilă e bună sau rea după
[26] *Cont. Gent.* III, 126, ad *Sicut autem.*
[r] *Sum. theol.* Iª II"[0], 31, 7, ad *Resp. Cont. Gent.* III, 122, la *Nec tamen oportet.*
[28] Trebuie să ne reamintim că plăcerea de care este vorba aici este cea a unui anumit act; absorbind în actul său pe cel care îl efectuează, plăcerea poate să facă dificil ori chiar imposibil un altul. Astfel, intense plăceri sensibile sînt incompatibile cu exercitarea raţiunii. Cf. *Sum. theol.* Iª II[ac], 33, 3, ad *Resp.*

cum este în acord sau nu cu cerinţele raţiunii. în morală, raţiunea este natura; omul rămîne, aşadar, în normă şi în ordine cînd încearcă o plăcere sensibilă a vreunui act în acord cu legea morală. Mai intense, plăcerile bune devin cu atît mai bune; rele, devin cu atît mai rele[29].
Morala tomistă este, aşadar, opusă în mod deschis acestei distrugeri sistematice a tendinţelor fireşti în care se vede adesea semnul spiritului medieval. Ea nu comportă nici măcar acea ură faţă de plăcerile simţurilor, în care se caută uneori diferenţa specifică a spiritului creştin în raport cu naturalismul grec. Este o eroare, după Sfintul Toma, să afirmăm, cum făceau unii eretici, că orice raport sexual este un păcat[30], ceea ce ar însemna plasarea păcatului la originea însăşi a acestei celule sociale eminamente naturală care este familia. Folosirea organelor sexuale este naturală şi normală, am spune noi, cînd îşi urmează propria finalitate, care este reproducerea. Or, în cazul omului, procrearea de care e vorba este cea a unei fiinţe dotate cu raţiune şi capabilă să se folosească corect de aceasta. Funcţia de reproducere include, aşadar, aici, în afară de procesul biologic al procreării propriu-zise, educaţia fiinţelor născute în acest fel. Tocmai de aceea, de altminteri, chiar la animalele nedotate cu raţiune, masculul rămîne cu femela pe perioada necesară creşterii puilor, în cazul cînd, aşa cum se întîmplă bunăoară la păsări, femela singură nu ar putea să-i crească.
La fel se întîmplă, şi cu atît mai evident, în cazul omului, căci este adevărat că, în anumite cazuri, numai femeia dispune de resursele necesare pentru a creşte copiii, dar regula generală este că, în specia umană, tatăl are grijă de educaţia acestora, iar morala trebuie să se preocupe mai întîi de regulile generale ale acestei activităţi. în plus, chiar termenul de educaţie de care ne folosim pentru fiinţele umane sugerează că aici e vorba de altceva decît de o simplă creştere. Educaţia implică instruire, iar orice instruire cere timp. Este nevoie de mult mai mult timp pentru a educa oameni decît

pentru a învăţa păsările să zboare. Este nevoie, aşadar, ca tatăl să rămînă cu mama tot timpul necesar pentru a asigura educarea copiilor care se nasc succesiv din unirea lor.

[29] *Suin. theol.* Iª IIac, 34, 1, ad *Resp.* Morala nu are, aşadar, ca obiect prim interzicerea manifestărilor naturii, ci ordonarea lor în conformitate cu raţiunea *(Cont. Gent.* III, 121). Plăcerea normală şi supusă raţiunii este chiar prin acest mijloc bună din punct de vedere moral. Acest fapt este atît de adevărat, după Sfintul Toma, înеît plăcerea ce însoţeşte actul sexual pare să fi fost mai mare în starea de inocenţă de la începuturi, decît este aceasta după păcatul originar: *fuisset tanîo maior delectatio sensibilis, quan-to esset purior natura, et corpus magis sensibile* „cu atît mai mare ar fi fost plăcerea simţurilor cu cît natura omului ar fi fost mai pură şi corpul lui mai simţitor (sensibil)"-*Sum. theol.* I, 98, 2, ad 3m.

[30] *Cont. Gent.* III, 126.

Astfel se constituie societatea naturală care se numeşte familie, şi, deoarece este naturală pentru om, toate relaţiile sexuale în afara căsătoriei sînt contrare legii morale deoarece contravin naturii[31]. Pentru acelaşi motiv, căsătoria trebuie să fie indisolubilă. într-adevăr, este firesc ca grija tatălui faţă de copiii lui să dureze toată viaţa, şi ca mama să se poată bizui pe tată pentru a o asista pînă la capăt în obligaţia ei de educatoare. De altfel, ar fi oare drept ca, după ce a luat-o în căsătorie pe femeie în floarea tinereţii ei, bărbatul să se descotorosească de ea cînd şi-a pierdut fecunditatea şi frumuseţea? în fine, căsătoria nu este doar o legătură, este o prietenie, este chiar cea mai intimă dintre toate, deoarece adaugă unirii trupeşti, care singură e suficientă să facă plăcută viaţa comună a animalelor, această unire de toate zilele şi toate orele pe care o implică viaţa familială a fiinţelor umane. Or, cu cît prietenia este mai mare, cu atît este mai solidă şi mai durabilă. Cea mai mare dintre toate trebuie, aşadar, să fie cea mai solidă şi cea mai durabilă dintre toate[32]. Toate acestea presupun, bineînţeles, ca societatea în chestiune să fie cea a unui singur om şi a unei singure femei, tatăl tinzînd în mod natural să aibă grijă de copiii despre care ştie cu certitudine că sînt ai lui, iar prietenia dintre tată şi mamă fiind astfel, înеît îi displace ideea oricărei împărţiri[33]. Rezultă astfel că urmarea plăcerii sexuale, atît de grav imorală, deoarece este antinaturalâ cînd devine un scop în sine, este, dimpotrivă, în acelaşi timp firească şi morală cînd se subordonează scopului superior care este conservarea speciei. Căci acest scop implică, la rîndul lui, constituirea celulei sociale care este familia, ea însăşi bazată pe prietenia cea mai desăvîrşită dintre toate, iubirea mutuală dintre tată şi mamă, asociaţi pentru educaţia copiilor lor[34] .

Plăcerii i se opune durerea. Luată ca pasiune propriu-zisă, durerea este percepţia, prin apetiţia senzitivă, a prezenţei unui rău[35]. Acest rău afectează corpul, dar sufletul e cel care suferă. Bucuriei, care este perceperea unui bine prin gîndire, îi corespunde aici tristeţea, a cărei cauză este perceperea internă a unui rău. Cu toate acestea, nu orice tristeţe se opune oricărei bucurii, căci nu numai că poţi fi trist de un lucru şi bucu-

[31] *Cont. Genl.* III, 122.

[32] *Cont. Gent.* III, 123.

[33] *Cont. Gent.* III, 124.

[34] Aceste argumente şi altele de care se foloseşte Sfintul Toma nu sînt infirmate de excepţiile care se pot cita în sens contrar (o mamă capabilă să-şi crească singură copiii, sau capabilă să-i educe mai bine decît cu ajutorul tatălui ori chiar în imposibilitatea de a o face altfel decît singură, întrucît este văduvă etc). Legea morală stabileşte regula generală pentru toate cazurile normale; ea nu ar putea să ia drept model excepţiile.

[35] *Sum. theol.* Iª IIac, 35, 1, ad *Resp.*

ros de un al doilea fără raport cu primul, dar există acord perfect între tristeţe şi bucurie, cînd obiectele lor sînt de natură contrară. în acest fel, să te bucuri în urma unui bine şi să te întristezi de un rău sînt două sentimente strîns înrudite. Există, de altfel, o bucurie fără tristeţe contrară, bucuria contemplaţiei, cel puţin atunci cînd este bucuria însăşi de a contempla. Contemplaţia nu are contrariu. înţelese prin intelect, contrariile servesc la înţelegerea lucrurilor contrare lor; chiar contrariul adevărului poate sluji la cunoaşterea mai bună a adevărului. Să adăugăm la aceasta că, deoarece contemplaţia intelectuală este opera gîndirii, nici o oboseală, nici o plictiseală nu i se adaugă. O oboseală, însoţită de tristeţe, ce reţine omul să contemple, survine doar indirect, prin epuizarea facultăţilor sensibile de care se serveşte intelectul[36].

Provocate de prezenţa răului, durerea şi tristeţea au ca efect o diminuare generală a activităţii la cel care le încearcă. Suferinţa corporală nu ne împiedică să ne amintim ceea ce ştiam deja; chiar se întîmplă ca o mare pasiune de a şti să-1 ajute pe om să-şi distragă atenţia de la durerea lui; totuşi, durerile violente fac practic imposibilă învăţarea. Chiar simplele tristeţi sînt suficiente să-1 deprime

pe cel ce le încearcă, făcîndu-i orice reacţie imposibilă şi aruncîndu-1 într-o stupoare inertă vecină cu stupiditatea. Tristeţea e capabilă să afecteze nu numai activitatea psihologică, ci şi activitatea fiziologică. Trebuie, aşadar, combătută prin mijloace corespunzătoare diminuarea forţelor vitale pe care o provoacă durerea şi tristeţea. Aici, pot folosi toate plăcerile şi toate bucuriile. Chiar lacrimile uşurează, permiţînd durerii să se exteriorizeze, iar celui ce o încearcă să facă ceva în raport cu starea lui. Dacă e vorba de tristeţe, I vom găsi în compasiunea unui prieten unul dintre cele mai sigure reme-
|| dii ale acestui rău. Imaginîndu-ne tristeţea ca o greutate, ne imaginam de asemenea că acest prieten ne ajută să o purtăm. îndeosebi, tristeţea pe care o încearcă un prieten în faţa tristeţii noastre e o dovadă clară că ne iubeşte, şi, deoarece orice bucurie luptă eficient împotriva tristeţii, certitudinea că avem un prieten este un remediu al tristeţii noastre. De altfel, este nevoie să atacăm acest rău din două părţi simultan, în gîndire, prin studiu şi contemplaţie, în corp, prin remedii apropriate, cum sînt somnul, băile şi alte sedative de acelaşi fel. Totuşi, dacă orice tristeţe este de la sine un rău, nu orice tristeţe este un rău. La fel cum bucuria, care de la sine e un bine, devine rea dacă este bucurie în faţa unui rău, tristeţea, care este de la sine un rău, devine bună, dacă o resimţim în prezenţa răului. Ca protest împotriva răului, tristeţea este moralmente lăudabilă; ca invitaţie spre a-1 evita, este moral utilă, căci există un rău

[36] *Sum. theol.* I[a] II[ac], 35, 5, ad *Resp.*

si mai rău decît durerea sau tristeţea, şi anume de a nu socoti ca rău ceea ce este rău cu adevărat, sau, socotindu-1 astfel, de a nu-1 refuza[37].

Iubirea şi ura, dorinţa şi aversiunea, plăcerea şi durerea, acestea sînt cele şase afecte fundamentale ale concupiscibilului. Rămîne să le examinăm pe cele ale irascibilului, a doua dintre mişcările apetiţiei senzitive pe care le-am evidenţiat. Şi de această dată, afectele se vor prezenta pe perechi de contrarii, cu excepţia unui singur caz, pe care îl vom semnala.

Prima dintre aceste perechi este cea a speranţei şi a deznădejdii. Ca toate afectele irascibilului, speranţa presupune dorinţa. Chiar din această cauză am vorbit deja, în mod incidental, despre aceasta ca despre dorinţa unui bine viitor. Speranţa e totuşi ceva mai mult, şi chiar altceva. Nu sperăm la ceva ce sîntem siguri că obţinem. Ceea ce caracterizează speranţa e sentimentul că se interpune o dificultate între dorinţa noastră şi satisfacerea ei. Nu sperăm decît la ceva mai mult sau mai puţin dificil accesibil, şi ţine de afectele irascibilului tocmai pentru că speranţa se păstrează lăuntric împotriva obstacolului, anihilîndu-1 oarecum prin dorinţă[38]. Cînd dificultatea devine extremă, pe punctul de a apărea insurmontabilă, un fel de ură îi succedă dorinţei. Nu numai că se abandonează urmărirea, dar nici nu vrem să mai auzim vorbindu-se de acest bine imposibil, prea intens sperat şi a cărui posesie ne scapă pentru totdeauna. Această retragere a apetiţiei în sine, cu ranchiuna pe care o comportă împotriva a ceea ce a fost obiectul său, este deznădejdea[39].

Tntim legată de efortul constant al omului de a trăi, de a acţiona şi a se realiza, speranţa e prezentă în sufletul tuturor. Oamenii în vîrstă şi cu ştiinţă speră mult, pentru că experienţa le permite să întreprindă numeroase sarcini ce ar părea altora imposibile. De altfel, în cursul unei vieţi lungi, de cîte ori nu au văzut producîndu-se nesperatul? Iar tinerii sînt plini de speranţă pentru un motiv invers. Cum dispun de puţin trecut şi mult viitor, ei au puţină memorie şi multă speranţă. Ardoarea unei tinereţi care nu a suferit încă nici un eşec îi face să creadă că nimic nu este imposibil. în aceasta, beţivii şi unii alienaţi le seamănă, de altminteri. Incapabili să calculeze, ei cred că totul e posibil[40]. îi vedem, aşadar, că încearcă torul, şi uneori chiar reuşesc. Căci speranţa este o forţă. Un om va eşua pentru a fi încercat fără convingere ceea ce nu socotea posibil. E foarte dificil să sari peste o groapă dacă nu ai speranţa că o vei trece; a spera să o faci este o şansă în plus. Chiar şi deznădejdea poate să dea

[37] *Sum. theol.* I[a] II[a] [M] *Sum. theol. V* \\' ^ *Sum. theol.* I[a] II[a] [40] *Sum. theol. V* II[a]
39, 4, ad *Resp.*
40, 1, ad *Resp.* 40, 4, ad *Resp.* 40, 6, ad *Resp.*

forţă, cu atît mai mult dacă e dublată de o speranţă. Soldatul care dez-nădăjduieşte să-şi găsească salvarea prin fugă se va lupta ca un erou, dacă speră cel puţin să se răzbune[41].

A doua pereche a pasiunilor irascibilului cuprinde teama şi îndrăzneala. După tristeţe, teama e cea care prezintă în cel mai înalt grad caracteristicile afectului, căci este eminamente pasivă, iar tulburările

organice pe care le comportă sînt dintre cele mai vădite. Teama este o reacţie a apetiţiei senzitive, nu în faţa unui rău prezent, cum este tristeţea, ci înaintea unui rău viitor, pe care omul îl imaginează ca deja prezent. Numeroase sînt varietăţile sale, ca ruşinea, spaima, stupoarea, groaza şi altele; dar toate temerile se raportează la un râu, sau la ocazia unui rău posibil. Ne este teamă de moarte, ne este, de asemenea, teamă de compania oamenilor răi. Totuşi, în al doilea caz, ne temem nu atît de această companie ca atare, cît de seducţia răului. Dacă răul este brusc şi neobişnuit, ne temem cu atît mai mult,, iar teama este la culme în prezenţa unui rău dificil sau imposibil de evitat. A te simţi fără prieteni, fără resurse, fără putere în faţa pericolului contribuie întotdeauna la sporirea temerii. Omul se retrage arunci în sine; forţele care-i rămîn îi părăsesc membrele, aşa cum locuitorii unui oraş invadat fug de la zidurile de apărare spre fortăreaţă. Frigul îl cuprinde, corpul îi tremură, genunchii i se îndoaie, devine incapabil să vorbească, şi, deşi gîndirea sa deliberează fără încetare la ceea ce ar trebui făcut, cum el se gîndeşte la pericole pe care teama le exagerează, se înşală în calculele sale. Pe scurt, o teamă puternică este o cauză de slăbiciune extremă, deşi o teamă uşoară ar putea fi utilă, avertizîndu-1 pe cel care o încearcă să se apere şi să se înarmeze împotriva pericolului.

îndrăzneala este contrariul temerii. Se poate chiar spune că este opusul ei extrem, pentru că, în loc să se ferească din faţa pericolului iminent, el îl atacă pentru a-1 depăşi. Este un afect frecvent la cei care, avînd reale speranţe, înclină să socotească victoria ca posibilă. Ca în cazul tuturor afectelor, corpul îşi are şi el contribuţia lui. îl însoţeşte o anumită căldură a inimii, iar folosirea de excitante contribuie la aceasta. Facilitînd speranţa, ebrietatea ne poate face îndrăzneţi[42]. Să nu considerăm de altminteri acest afect drept o virtute. Impuls al apetiţiei senzitive, îndrăzneala nu se bazează pe calculul prudent al şanselor de succes. Un îndrăzneţ se aruncă din instinct înaintea pericolului, dar o dată aflat în vîltoarea luptei, constată adesea existenţa mai multor dificultăţi decît se aştepta. îndrăzneţul părăseşte atunci lupta, pe cînd cel puternic, neabor-

[41] *Sum. theol. V* II[K], 40, 8. ad *Resp.* şi ad 3[m].

[42] *Sum. iheol.* I" II[ac], 45, 3, ad *Resp.*

dînd pericolul decît după ce a chibzuit în mod raţional la acesta, va găsi adesea în încercare mai puţine dificultăţi decît credea şi va persista în întreprinderea sa[43].

Rămîne afectul fără contrariu pe care îl anunţam, şi anume mînia. Este o reacţie a apetiţiei senzitive împotriva unul rău prezent şi căruia îi resimţim deja efectele. Ea rezultă din concursul mai multor cauze, care sînt ele însele afecte: tristeţea datorată unui rău prezent, dorinţa şi speranţa de a obţine din această cauză răzbunarea, dacă e posibil. Dovada este că, dacă, de fapt, cauza răului e inabordabilă pentru noi, bunăoară un personaj situat prea sus, vom resimţi tristeţe, dar nu mînie. Cum implică speranţa răzbunării, mînia e posibil să fie însoţită de plăcere, dar, dacă tinde spre răzbunare ca spre un bine, se ridică împotriva adversarului ca împotriva unui rău. Aşadar, nu vrea rău pentru un rău, ca ura, ci, mai degrabă, vrea să obţină dintr-un rău plăcerea răzbunării. Faptul că ea se compune din afecte contrare, dintre care una este dorinţa de bine, o face mult mai puţin gravă decît ura. De fapt, mînia e substitutul — din categoria afectului — al unei voinţe de dreptate. A voi ca răul să fie pedepsit poate să fie o cerinţă a acestei virtuţi; răul mîniei nu este că e un afect orb, şi nu expresia unei judecăţi morale obiectiv formulate de către raţiune[44]. Omul iritat are totdeauna impresia că este victima unei nedreptăţi; toate i se opun, toată lumea îl dispreţuieşte, îl insultă, pe scurt, deşi se face puţin caz de persoana lui, el se ofensează chiar şi din aceasta. Cu cît are mai multe motive să gîndească că i-au fost aduse prejudicii în mod deliberat, cu atît se indignează mai mult şi mînia lui este mai violentă, cu atît este mai adevărat că sentimentul unei nedreptăţi suferite este la originea acestui afect. Departe de a-1 proteja împotriva ei, valoarea personală a unui om nu face decît să sporească pentru alţii ocaziile de a-1 răni şi, pentru el însuşi, pe cele de a se simţi iritat. Această plăcere pe care omul o caută în răzbunare o găseşte într-adevăr în ea. El o găseşte chiar şi doar în mînie, a cărei agitaţie corporală îi alină suferinţele, dar, dacă manifestările acesteia ating o violenţă excesivă, ea devine un pericol real şi poate chiar tulbura grav folosirea raţiunii[45].

Acestea sînt afectele fundamentale, despre care am spus că sînt ca materia asupra căreia se exercită virtuţile. Luate în ele însele, acestea nu sînt nici bune, nici rele. Descrierea înţeleptului stoic, pe care nu-1 tulbură niciodată vreun afect, este cea a unui ideal magnific, dar nu este un ideal uman. Pentru a fi astfel liber de orice afect, ar trebui să nu ai

1

[43] *Sum. theol.* Iª
[44] *Sum. theol.* Iª
[45] *Sum. theol.* Iª
ac, 45, 4, ad *Resp.* ao, 46, 6, ad *Resp.* ac, 48, 3, ad *Resp.*

corp deloc, să nu fii om. Prin urmare, Cicero s-a exprimat inexact cînd a calificat afectele drept „maladii ale sufletului"[46]. A fi unit cu corpul şi a-i resimţi în mod sensibil modificările organice nu reprezintă pentru suflet o maladie. Nimic nu este mai normal. Afectele sînt, aşadar, neutre din punct de vedere moral. Dacă scapă controlului raţiunii, devin adevărate maladii. Dimpotrivă, ţine de o viaţă morală complet orînduită ca nimic din om să nu scape rînduielii sale. A spune că trebuie înaintat spre adevăr cu tot sufletul înseamnă a spune că trebuie înaintat şi cu tot corpul, căci sufletul nu cunoaşte fără corp. în acelaşi fel, trebuie să mergem spre bine cu întregul nostru corp, dacă vrem cu adevărat să mergem spre acesta cu tot sufletul nostru; a acţiona în alt mod înseamnă a ne propune ca scop o morală de înger, cu riscul de a nu dobîndi nici măcar o morală de om. Departe de a exclude afectele, înţelepciunea practică se străduieşte, aşadar, să le strunească, să le ordoneze şi să le utilizeze. Pe scurt, afectele înţeleptului fac parte integrantă din moralitatea lui.
-Capitolul al treilea-
[46] CICERO, *Tusculane* III, citat în *Sum. theol.* IIª IIac, 123, 10, ad *Resp.*

VIATA PERSONALA
Viaţa morală constă, pentru fiecare om, în dezvoltarea în cel mai înalt grad a posibilităţilor naturii sale, acţionînd în orice situaţie în conformitate cu cerinţele raţiunii. Aşadar, nu mai e vorba despre cunoştinţe de dedus din principiile lor, ci de un ansamblu de acţiuni de pus la punct şi ordonat în vederea scopului lor comun, care este perfecţiunea omului şi, în consecinţă, fericirea lui. Ştiinţa principiilor generale ale moralei se prelungeşte aici prin arta de a le aplica şi, cum virtutea ce permite să alegem mijloacele în ordinea raţiunii practice este prudenţa, putem considera prudenţa ca pe un fel de virtute generală, cu misiunea de a le călăuzi pe celelalte în alegerea mijloacelor care le vor conduce la scopurile lor[1].
Dificultatea nu este de a şti în ce constă prudenţa, ci de a o dobîndi. Este opera unei vieţi întregi. E departe de experienţa practică acumulată de fiecare om la voia întîmplării, şi prin care crede că a devenit prudent, virtutea construită cu răbdare şi cu grijă pe care Sfîntul Toma o numeşte prudenţă. Pentru a deveni prudent, trebuie început devreme şi să-ţi propui să devii prudent. Cum experienţa în acest sens e într-adevăr necesară, se va cultiva mai întîi memoria, nu doar acumulînd amintiri utile, ci şi reîmprospătîndu-le pentru a le conserva[2]. Vom cultiva cu şi mai mare grijă anumite calităţi ale inteligenţei indispensabile omului prudent. într-un cuvînt, trebuie să ştie în fiecare caz particular cum trebuie să procedeze pentru a ajunge la scopurile propuse. Ceea ce trebuie dobîndit, pentru a deveni prudent, este, aşadar, discernămîntul actului particular pe care trebuie să-1 facem mai întîi pentru a obţine rezultatul

L

[1] *Sum. iheol.* IIª IIac, 47, 4, ad *Resp.* — Sursa principală a acestei doctrine, *In VI Elh. Nic,* lect. 4, ed. Pirotta, pp. 386-392, şi lect. 7, pp. 398-402.
[2] *Sum. theol.* II" IIac, 49, 1, ad *Resp.*

pe care îl dorim într-un caz dat. Este o adevărată artă. Cum să-i faci un serviciu unui om, în cutare

împrejurări, fără a-1 umili şi fără a-1 răni? Iată tipul de probleme pe care le pune intelectului virtutea prudenţei. Pentru a le rezolva, aptitudinea de a înţelege principiile şi de a deduce logic din acestea consecinţele nu e suficientă; trebuie dobîndit în plus un fel de simţ special, privilegiu al unei raţiuni obişnuite de multă vreme să se mişte în detaliul concretului şi să rezolve eficient probleme practice[3]. Torul trebuie pus în mişcare pentru dobîndirea acestei calităţi. Trebuie să ştim să ascultăm şi să învăţăm de la cei pe care ştiinţa sau vîrsta lor îi fac apţi să ne dea sfaturi. Docilitatea face parte din prudenţă[4]. Dar nu e suficient să învăţăm de la alţii, trebuie să ne obişnuim să găsim repede şi bine, prin noi înşine, ce trebuie făcut în fiecare caz. E ceea ce se numeşte sagacitate *(evaroxia, solertia),* care face de asemenea parte din prudenţă, şi pe care am mai putea-o numi prezenţa spiritului practic[5]. De altfel, nici una dintre aceste calităţi nu ar fi posibilă fără o raţiune bine pregătită, capabilă să discute datele unei probleme, să prevadă consecinţele probabile ale unui act, să se folosească de circumspecţie, cîntărind împrejurările care disting fiecare situaţie de altele, şi de precauţie, pentru a evita ca bunele intenţii să nu producă în cele din urmă mai mult rău decît bine. Raţionament, previziune, circumspecţie, precauţie, tot atîtea elemente esenţiale ale prudenţei: nu putem aspira la această virtute fără să trudim să le dobîndim.

La o privire de ansamblu, prudenţa pare că se bazează în principal pe libertatea spiritului, ce permite calcularea exactă a datelor unei probleme practice, aprecierea calităţii morale a faptelor şi măsurarea însemnătăţii acestora. Tot ceea ce poate rupe acest echilibru al judecăţii dăunează, aşadar, prudenţei, şi, cum nimic nu o ameninţă mai direct decît plăcerile simţurilor, putem considera desfrîul drept inamicul său cel mai înverşunat. Desfrîul orbeşte facultatea noastră de judecare[6]. El este, prin urmare, originea imprudenţei sub toate formele ei. Mai întîi, ne îndepărtează de dobîndirea prudenţei, sau chiar ne angajează de-a dreptul în a-i dispreţui sfaturile. Apoi, pune în derută virtuţile-anexă ale prudenţei. Aptitudinea de a delibera corect *(svfiovlia)* trec atunci în umbră în faţa precipitării ori temerităţii. în loc să facă dovada judecăţii corecte

[3] *Suin. theol.* II[a] II[ac], 49. 2, ad *Resp.* şi ad 3[m].

[4] *Sum. theol.* II[a] IK 49. 3, ad *Resp.*

[5] *Sum. theol.* II[a] II*\ 49, 4, ad *Resp.* — Nu este vorba aici de *evjiovUa,* sau aptitudinea de a delibera corect, deoarece unii găsesc ceea ce trebuie să facă, dar lent şi uneori prea tîrziu. Agerimea este o promptitudine a judecăţii practice ce cade cu uşurinţă pe soluţia corectă. Despre „eubulie", virtute anexă a prudenţei, vezi *op. cit.,* II, 51, 1.

[6] *De malo,* qu. 15, art. 4, ad *Resp.,* şi *Sum. theol.* II[a] II[ac], 53, 6, ad *Resp.* şi ad l[m].

(avveaiq, yvcbiurf), omul desfrînat se arată nesăbuit. Cînd se ajunge la decizia însăşi ce trebuie luată, inconstanţa şi neglijenţa devin un fel de marcă a imprudentului[7].

Prudenţa fiind peste tot acceptată, nu trebuie să ne mirăm că false prudenţe caută peste tot să se insinueze în conduita vieţii morale. Contrafacerile sale mişună. Mai întîi, prudenţa cărnii, ce constă în a erija bunurile vieţii trupeşti la rangul de scop suprem al întregii vieţi, ca şi cum omul nu ar trebui să tindă, dincolo de bunurile materiale, spre perfecţiunea raţiunii[8]. Chiar fără să ajungem la acest viciu radical, comitem adesea greşeala să ne lăsăm copleşiţi de grija lucrurilor vremelnice. Unii consacră atîta efort urmăririi bunurilor materiale, îneît nu mai au timp liber pentru a se îndeletnici cu cele ale spiritului, cele mai importante dintre toate; altora le este teamă, dacă fac ceea ce trebuie, că vor fi lipsiţi de cele necesare, ca şi cum nu ar şti că celor ce caută mai întîi bunurile sufletului restul le va fi dat în cu-asupra pe măsură[9]; în fine, alţii, nemulţumiţi de munca lor zilnică, trăiesc cu grija perpetuă a zilei de mîine. Acestea sînt, toate, false prudenţe, deoarece scopurile pe care le urmăresc sînt false scopuri[10]. Altele sînt false pentru că se folosesc de false mijloace, ca viclenia, care le inventează, sau înşelătoria *(dohis)* care le pune în aplicare, sau frauda, care, în loc să înşele prin cuvînt, este o înşelătorie prin fapte. în fapt, toate aceste caricaturi ale prudenţei sînt tot atîtea forme ale avariţiei. A voi întotdeauna totul pentru tine este cel mai sigur fel de a te lipsi de bunurile cele mai înalte şi cele mai nobile, a căror trăsătură constantă este aceea de a fi întotdeauna comune tuturor.

Păstrarea libertăţii de spirit pe care o cere prudenţa presupune, aşadar, o stăpînire cît mai completă posibil a tuturor afectelor. Şi, mai întîi, stă-pînirea afectului cel mai propriu să tulbure judecata raţiunii: frica. Virtutea ce ne face capabili de aceasta este forţa[11]. Forţa spiritului face voinţa capabilă să urmeze binele pe care raţiunea i-1 propune, în ciuda dificultăţilor pe care le are de învins şi a pericolelor de trecut. Este o autentică virtute, pentru că-1 ajută pe om să urmeze legea raţiunii[12], dar nu trebuie să o confundăm cu ceea ce nu face decît să producă efecte analoge alor sale. Calificăm uneori drept puternici oamenii ce fac uşor lucruri dificile, pe unii pentru că nu au conştiinţa

pericolului, pe alţii pentru că
[7] *Sum. theol.* II" II[ac], 53, 2, ad *Resp.* — Despre neglijenţă ca viciu special, vezi *op.cit.,* II-[1] II<\ 54. 2, ad *Resp.*
[K] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 55, 1, ad *Resp.*
[9] *Sum. theol.* II[a] II*<\ 55, 6, ad *Resp.*
[10] *Sum. theol.* II» II[ac], 55, 7, ad *Resp.*
[11] Sursa doctrinei, *In III Elh. Nic,* lect. 14-18, ed. Pirotta, pp. 181-202.
[12] *Sum. theol.* II" II[1]", 123, 1, ad *Resp.* Cf. *De virtulibus* qu. 1, art. 12.

au speranţe întemeiate să scape din primejdie, aşa cum au făcut-o de atî-tea ori, şi pe alţii pentru că se încred în experienţa pe care o au să iasă din dificultate, ca soldaţii bătrîni care nu mai socotesc războiul atît de periculos pentru că au învăţat să se apere. Toate acestea produc aceleaşi efecte ca şi forţa, dar aici nu e vorba despre forţă. Nu înseamnă nici să te arunci asupra pericolului din mînie sau deznădejde; aceste două afecte pot imita virtutea forţei, nu sînt însă virtuţi. Să mergem mai departe, putem înfrunta curajos pericolul în mod deliberat şi fără nici un elan pasional, ci pentru a obţine onoruri, pentru a ne potoli setea de voluptate sau gustul de profit, uneori doar pentru a evita ruşinea, dezaprobarea sau un rău mai mare chiar decît acel pericol[13]. Nimic din toate acestea nu este virtutea forţei, pentru că în nici unul dintre aceste cazuri nu ne expunem deliberat riscului pentru a ne supune comandamentelor raţiunii.
Forţa se deosebeşte de altfel de simpla tărie sufletească, pe care o presupune, dar la care adaugă faptul că este o tărie capabilă să se menţină în faţa unui pericol grav. Forţa are, prin urmare, ca obiect să depăşească frica, dar să şi pună frîu îndrăznelii, care nu este o atitudine sănătoasă în faţa pericolului[14]. Această virtute se manifestă în plenitudinea ei, şi în mod deosebit, în viitoarea războiului, în faţa celui mai grav pericol dintre toate, primejdia morţii. într-adevăr, să nu uităm că forţa este o virtute. Ţine, prin urmare, de esenţa ei să tindă spre un bine. A fi în pericol de moarte ca urmare a unei boli, sau pentru că eşti prins într-o furtună, ori atacat de criminali înseamnă, desigur, a avea ocazia să-ţi arăţi forţa sufletească. Unii vor reacţiona mai bine decît alţii în asemenea situaţii, dar nu vor avea alt merit decît de a face haz de necaz. Există mai multă forţă sufletească adevărată a te expune deliberat la pericolul contaminării pentru a-ţi îngriji un prieten bolnav, sau în a înfrunta pericolele mării şi ale călătoriei în vederea ducerii la îndeplinire a vreunui proiect pios. Dar, de fapt, curajul străluceşte în puritatea lui adevărată de-abia în vreme de război, cu condiţia, bineînţeles, să fie un război drept. Căci există războaie drepte, acestea fiind toate războaiele în care omul se angajează pentru a apăra binele comun. Putem să luptăm într-un conflict general, ca soldat într-o oştire, dar putem să ne luptăm şi singuri, cum fac judecătorii care, punîndu-şi viaţa în primejdie, riscă nemulţumirea suveranului pentru a menţine dreptul şi justiţia. A acţiona în acest fel înseamnă tot să te lupţi, şi ce înseamnă, în definitiv, să înfrunţi cu curaj martiriul, dacă nu să te lupţi pentru Dumnezeu?[15]
[13] *Sum. iheol.* II[a] II<\ 123, 1, ad 2[m]. — Cf. II
[14] *Sum. iheol.* II[a] II[ac], 123, 2, ad *Resp.*
II»
126, 2, ad *Resp.*
[5] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 123, 5, ad *Resp.* şi 124 în întregime.

Am spus că virtutea forţei constă în a ne depăşi frica şi a ne pune frîu îndrăznelii. Primul lucru este mai dificil de realizat decît al doilea; este nevoie chiar de mai mult curaj, în pericol, pentru a rezista pe loc decît pentru a ataca, în aceasta constă, aşadar, în principal forţa. A nu te da bătut înseamnă în primul rînd a te comporta într-un mod demn de tine; înseamnă să te afirmi, într-o atitudine pe care omul puternic vrea s-o adopte pentru că îi seamănă. „Nu mai eram eu însumi", îţi spui uneori cînd îţi reproşezi cîte un acces de slăbiciune. Dar forţa sufletească îşi mai propune un scop, mai îndepărtat, care e un scop ultim. A te afirma astfel înseamnă să nu renunţi nici măcar cu riscul vieţii la intenţia de a atinge scopul ultim în pofida tuturor obstacolelor. Acest scop ultim, o vom vedea mai departe, e fericirea, e Dumnezeu[16].
Oricum s-ar manifesta, virtutea forţei are ceva eroic, căci se afirmă în mod normal în sînul durerii. Plăcerilor corporale ale atingerii le corespund durerile corporale, iar forţa sufletească poate avea de suportat loviturile şi tortura. Plăcerilor pe care sufletul le găseşte în anumite percepţii le corespunde tristeţea sufletului, iar forţa sufletească constă de fapt în a Ic privi în faţă cu curaj. A fi în primejdie să-ţi pierzi viaţa este o perspectivă cumplită, căci fiecăruia îi place să trăiască, dar sacrificarea ei e cu

atît mai dură pentru omul de bine, pentru care să renunţe la viaţă înseamnă să renunţe să-şi împlinească opera începută, să continue să se devoteze altora şi să practice virtutea. Fără îndoială, întotdeauna există o satisfacţie să acţionezi aşa cum o cerc virtutea. Curajul comportă, aşadar, propria satisfacţie, dar durerea corporală ne împiedică să o resimţim. E nevoie de un har excepţional de la Dumnezeu pentru a simţi bucurie în mijlocul suferinţelor, ca Sfîntul Tiburtius, care, mcrgînd desculţ pe cărbuni înroşiţi, spunea că i se pare că merge pe trandafiri. Simpla morală nu ar putea să asigure asemenea consolări. Cel puţin, dacă forţa nu oferă bucurie, ea îngăduie sufletului să nu se lase copleşit de durere. Iată de ce, dacă bucuros în suferinţă nu poate fi, omul puternic nici trist nu este[17]. Antrenat cu mult timp înainte să întîlnească pericolul, nici chiar pericolele cele mai neprevăzute nu ar putea să-1 ia pe nepregătite, el însă nu c ceea ce se numeşte, uneori, un „stoic". Forţă sufletească nu înseamnă impasibilitate. Omul puternic nu neglijează nimic din ceea ce îl poate ajuta să nu se dea bătut în pericol. Dacă mînia îl ajută să se lupte, el nu-şi va interzice mînia, dar, voit ca ajutătoare forţei, acest afect va deveni, tocmai de aceea, chiar un mijloc al virtuţii[18].

'" *Sum. theol.* II» II". 123. 7. ad *Resp.* [17] *Sum. theol.* II» II[ac], 123, 8, ad *Resp.*

[ls] *Sum. theol.* II" II[ac], 123. 10. ad *Resp.* - Din contră, soldatul trebuie să-şi interzică să se bată pentru plăcerea de a ucide. Nu există nici un raport între iritarea binefăcătoare

Forţa nu e însă virtutea supremă. Am mai spus-o, prudenţa este cea mai nobilă dintre toate, şi chiar dreptatea trece înaintea forţei, pentru motivele pe care va trebui să le precizăm mai tîrziu. Aceasta nu este, cu toate aceastea, mai puţin o virtute cardinală în primul rînd. într-adevăr, numim cardinală, adică principală, orice virtute ce intră în compunerea tuturor celorlalte virtuţi. Or, fermitatea în acţiune este un caracter comun tuturor virtuţilor. Nu există, aşadar, virtute care să nu comporte o parte de forţă[19], şi, de altfel, tăria însăşi se ramifică în mai multe varietăţi, care depind în mod evident de ea, deşi nu o mai găsim în perfecta ei puritate.

Definim forţa în raport cu teama de moarte, pentru că depăşirea aceas-tei temeri e tocmai ceea ce ne cere mai presus de orice, dar este nevoie de forţă sufletească şi pentru a înfrunta sarcini mai puţin dificile. Unii au în mod firesc vocaţie pentru faptele nobile şi măreţe, ce merită onoarea şi slava. Această vocaţie constituie materia unei virtuţi posibile, nobleţea sufletească sau mărinimia. Dobîndirea acestei virtuţi nu înseamnă să facem rabat vocaţiei noastre pentru măreţie şi onoare şi să ne mulţumim cu obiecte mai mici. Nu ar mai fi mărinimie, ci mai degrabă contrariul ei, micime sufletească sau nevolnicie. Nobleţea sufletească e o virtute pentru că ne permite să deosebim măreţia reală de măreţia aparentă, adevărata onoare de falsa onoare, şi să alegem cu măsura care se impune cele mai bune mijloace pentru a le atinge[20].

Animate de această dorinţă nobilă, marile suflete sînt întotdeauna simple. Ele nu măgulesc şi nici nu dispreţuiesc pe nimeni. Să nu considerăm dispreţ reticenţa şi rezerva pe care sînt obligate să le păstreze. Cum să se lase ei în seama celor care nu pot să-i înţeleagă? Dar ele se deschid complet, şi cu plăcere, în faţa altor suflete angajate, ca şi ele, în vreo nobilă întreprindere. Oricît de diferite le-ar fi scopurile, marele învăţat, marele artist şi marele om de stat se simt fraţi; pot să se înţeleagă; toţi au în comun că trăiesc pentru ceva măreţ. întreprinderile nobile se recunosc de altfel uşor după faptul că nu aduc nici un venit[21]. A te dedica acestora înseamnă cu adevărat, cum se spune uneori, a munci pentru onoare. Desigur, nu pentru onoruri, care nu sînt decît mărunţişul onoa-rei adevărate. Ceea ce culege mărinimosul este omagiul adus în propria

pe care o încerci în faţa unei rezistenţe pe care ai datoria s-o învingi şi plăcerea de a ucide pentru a ucide. A ceda acestei patimi ar însemna, pentru un soldat, să se transforme într-un asasin bucuros de ocaziile de a ucide pe care i le oferă războiul. — Cf. *Sum. iheol.* II[a] II[ac], 64, 7, ad *Resp.* ultima frază a răspunsului. *" Sum. Iheol.* II[a] *U™,* 123, 12, ad *Resp.*

[20] *Sum. Iheol.* II[a] II[ac], 129, 1. ad *Resp.*

[21] *Sum. Iheol. U** II[ac], 129, 3, ad 5[m].

operă lucrurilor pe care întreaga sa operă şi-a propus să le onoreze. Acest omagiu, care este onoarea însăşi[22], e recompensa datorată oricărei excelenţe, iar aceasta trebuie să ştie s-o primească.

începem, poate, să discernem amploarea perspectivelor moralei to-miste. Moştenitoare a înţelepciunii greceşti, şi în ştiecial a inepuizabilei *Etici Nicomahice,* Sfîntul Toma îşi propune să descrie, să clasifice, să recomande toate virtuţile posibile ale omului, toate tipurile posibile de perfecţiune umană. Lumea la care gîndeşte nu este o lume de călugări. Chiar dacă apreciază că monahii au ales partea cea mai bună, Sfîntul Toma nu uită că există suverani şi supuşi, soldaţi şi negustori, filozofi, învăţaţi,

artişti, cu toţii confruntîndu-se cu ideea de a face bine ceea ce au de făcut, şi îndeosebi cu acea problemă a problemelor, de a nu-şi irosi singura viaţă pe care o au de trăit. Contează prea puţin mulţimea şi bogăţia calităţilor pe care le au, esenţial pentru fiecare este de a le da cea mai bună folosire. Unii nu pot aspira decît la puţin lucru, dar a-1 atinge şi a se mulţumi cu acesta o mare virtute din partea lor. Alţii pot aspira să facă lucruri măreţe dar a rămîne surzi la apelul naturii lor este un mare păcat din partea lor, indiferenţi faţă de datoriile pe care le impun acestora calităţile cu care au fost înzestraţi.

Nimic nu se potriveşte mai puţin ca o asemenea morală cu Evul Mediu convenţional pe care l-au descris atîţia istorici. Să recunoaştem, de altfel, că Evul Mediu nu e Sfîntul Toma d'Aquino, ci că Sfîntul Toma d'Aquino aparţine Evului Mediu. Nu putem să ne amintim de el şi să scriem ca despre ceva evident că Evul Mediu nu a trăit decît în dispreţul omului şi a tot ceea ce face măreţia sa. Nici măcar n-am mai şti ce sînt tăria şi gloria, nu mai avem decît ambiţie şi vanitate. Sfîntul Toma apreciază în cel mai înalt grad virtutea forţei, el ştie cît de necesară e unei vieţi întregi devotate slujirii onoarei, apreciază, aşadar, corect că cel care a meritat-o îi va primi gloria. Acest fapt este corect pentru simplul motiv că nimic nu ar putea să ne sustragă de la datoria, care este de altfel o bucurie, de a onora excelenţa peste tot unde poate fi întîlnită. Da, cel mai mare el însuşi se onorează pe sine onorîndu-1 pe cel mai mic decît el în ceea ce găseşte mare la acesta[23]; cu cît este mai mare, cu atît mai uşor îl găseşte şi cu atît mai bucuros îi aduce omagiul. Adevărata nobleţe îşi aminteşte de cele ce-i lipsesc şi, dacă ne gîndim la ceea

- *Sum. iheol.* II[a] II[ac], 103, 1, ad *Resp.* — Onoarea este recompensa pe care o datorează ceilalţi virtuosului, dar el însuşi nu acţionează direct în vederea acestei recompense, ci în vederea fericirii, care este scopul virtuţii. Onoarea în sine nu este din această cauză ceva mai puţin măreţ; măreţia sa este de a fi omagiul datorat virtuţii. Cf. *Sum. iheol.* Il> II». 131, 1, ad *2"*

[23] *Suin. iheol.* II[a] II», 103, 2, ad *Resp.*

ce crede ea însăşi despre misiunea pe care şi-o fixează, vom înţelege că orice nobleţe adevărată, chiar în culmea gloriei, nu are însoţitor mai fidel decît smerenia[24].

Este departe de omul Sfîntului Toma această plantă umană pipernicită despre care ne imaginăm uneori că-i recomanda cultivarea. Ceea ce vrea este omul întreg, împreună cu afectele sale, ale cărui virtuţi au ca obiect să constituie tot atîtea forţe pentru cucerirea fericirii. Sfîntul Toma îi iubeşte pe cei îndrăzneţi, cu condiţia ca îndrăzneala să le fie bună, deoarece e nevoie de ea pentru a întreprinde lucruri mari şi pentru a reuşi. Trebuie să existe şi încredere în sine *(jiducia),* care-1 autorizează pe omul mărinimos să se bizuie pe propriile forţe ca pe ajutorul pe care socoteşte că îl găseşte la prietenii săi. încrederea în sine e o formă de speranţă; este o forţă; este tocmai forţa pe care mărinimosul o preia din evaluarea corectă a mijloacelor de care dispune şi din speranţa pe care o resimte în urma acestui fapt[25]. Şi, aşa cum nu-şi dispreţuieşte propria valoare, mărinimosul nu dispreţuieşte avantajele prosperităţii. Materia nobleţei sufleteşti este onoarea; scopul ei este de a face ceva remarcabil; or, bogăţia atrage stima mulţimii, care este ea însăşi o forţă cîteodată utilizabilă, şi este un mijloc puternic de acţiune, cel puţin într-un anumit domeniu şi pentru a atinge anumite scopuri[26]. Acest elogiu adus încrederii în sine, bogăţiei, iubirii, onoarei şi gloriei nu a fost făcut în secolul al XV-lea la curtea vreunui principe al Renaşterii italiene; cel care îl pronunţă este un călugăr din secolul al XlII-lea care a făcut legămînt de ascultare şi de sărăcie.

Este adevărat că nobleţea sufletească este un lucru rar, pentru că presupune această dificilă reuşită: să păstrezi măsura în măreţia însăşi. A avea o părere prea bună despre forţele tale, a întreprinde mai mult decît poţi reuşi nu mai e nobleţe sufletească, ci îngîmfare. îngîmfatul nu este cu necesitate un om care năzuieşte mai sus decît cel cu suflet lobii, ceea ce vizează este pur şi simplu prea sus pentru el. Excesul ce-i viciază atitudinea se află în disproporţia dintre scop şi mijloacele de care dispune pentru a ajunge la acesta. Unii se înşală asupra cantităţii, cum sînt cei ce se cred mai inteligenţi decît sînt; alţii se înşală asupra calităţii, ■am sînt cei care se cred mari pentru că sînt bogaţi, luînd astfel drept r.ob':[J]ţe ceea ce nu poate fi decît un mijloc pentru aceasta[27].

[:4] *Sum. iheol.* II[a] II[30]. 129, 3, ad 4[m]. Prin urmare, nu umilinţa este contrariul mărini-ir.iei, ci nevolnicia sau micimea sufletească, ce abate omul de la realizarea unor sarcini pe măsura forţelor sale şi cu adevărat demne de el. Cf. II[a] II[ac], 133, 1, ad *Resp.*

[25] *Sum. theol.* II[a] IK 129. 6. ad *Resp.*

[26] *Sum. theol.* II[a] II[ac]. 129, 8. ad *Resp.* [11] *Sum. theol.* II[a] IK 130, 1 şi 2.

Cu toate acestea, nu aici se află greşeala cea mai comună şi cea mai uşor de evitat. Cea mai rea dintre confuziile ce corup nobleţea sufletească e să vrei lucruri mari ca să devii tu însuţi important. Aici, în această nobleţe sufletească lipsită de orgoliu găseşte pe drept cuvînt istoria ocazia să opună anumite tendinţe moderne idealului moral al Evului Mediu. Aşa cum îl concepe Sfîntul Toma, omul cu suflet nobil îşi cunoaşte nobleţea, dar ştie că o datorează lui Dumnezeu. Excelenţa sa este în el ca un lucru divin; dacă merită, aşadar, să fie onorat pentru aceasta, Dumnezeu o merită mult mai mult. Omul cu suflet nobil nu acceptă decît pentru Dumnezeu onoarea pe care ceilalţi o acordă propriei sale valori, sau pentru aptitudinea mai mare pe care el însuşi o are de a face servicii altora. A urmări onoarea pentru plăcerea de a fi onorat şi ca un scop ultim nu mai este nobleţe sufletească, ci ambiţie[28].
Să remarcăm că nu faptul de a cîştiga gloria e cel care distruge nobleţea sufletească; nici faptul de a şti că o merităm; nici chiar faptul că vrem să o obţinem. Nimic mai firesc ca un om cu adevărat mare să fie admirat de mulţime; dar putem să aspirăm doar la aprobarea unei elite, sau a unei singure persoane, chiar şi numai a ta. A te cunoaşte pe tine însuţi este o virtute, iar, dacă te ştii demn de glorie, de ce să simulezi că nu ştii? Ba chiar de ce nu doreşti pentru munca ta aprobarea pe care ştii că o merită? Adevărata greşeală este de a căuta gloria în ceea ce nu e demn de aşa ceva, cum sînt lucrurile pieritoare şi efemere, sau a te încrede în judecata nestatornică a oamenilor pentru a te asigura că o meriţi, şi, în fine, în a nu raporta la scopul necesar dorinţa de glorie pe care o încerci. A comite una sau alta dintre aceste erori înseamnă a decădea de la nivelul nobleţei sufleteşti în iluzia gloriei deşarte. Nu există decît o glorie care să nu fie deşartă: e cea pentru care nobleţea reală, care o merită, are totuşi înţelepciunea s-o ofere ca omagiu lui Dumnezeu[29].
Cît despre poleiala amăgitoare a gloriei deşarte, o găsim din supraabundenţă, e plin de ea locul. Una dintre formele ei cele mai cunoscute este fanfaronada, această lăudăroşenie ce se consumă în cuvinte. Alteori, un om va fi chinuit de dorinţa de a se face remarcat, şi, cum se spune, de a se singulariza; de aici, mania de a uimi, făcînd altfel decît ceilalţi *(praesumptio novitatum* „îndrăzneala noutăţilor")- Dar unii se mulţumesc să uimească, dînd lucrurilor pe care le fac aparenţa că sînt de-a dreptul admirabile, deşi nu e aşa: aceştia sînt ipocriţii. în fine, nimic mai comun deeît dorinţa de a te preamări, dovedind că valorezi mai mult decît altul. Există încăpăţînaţii, pe care nimic nu-i face să renunţe la opiniile lor,

[2S] *Sum. theol.* Ir- II[a]<\ 131. 1, ad *Resp.*
-[9] *Sum. theol.* II[a] [I[ac], 132, 1. ad *Resp.,* şi ad 3[m].

pentru că ar însemna să admită că putem fi mai inteligenţi decît ei. La alţii, nu raţiunea, ci voinţa refuză să cedeze. Nu mai e atunci vorba despre încăpăţînare *(pertinacia),* ci de îndărătnicie, mama discordiei. Dar mai există unii care se făIesc că le sînt altora superiori nu printr-o inteligenţă pătrunzătoare şi nici prin tăria voinţei, ci numai prin cuvinte. Aceştia sînt certăreţii, posedaţi de spiritul disputei. în fine, vin cei care preferă să-şi arate propria valoare prin fapte, refuzînd să cedeze din respect la ordinele superiorilor lor. Aceasta este neascultarea. Nici unul din aceste cusururi nu este neamestecat. Există aroganţă în fanfaronadă, aşa cum există mînie în spiritul de discordie şi de dispută. Cu toate acestea, ele derivă în mod fundamental din gloria deşartă, ca dintr-o dorinţă de excelenţă defectuos reglată de raţiune[30].
Există uneori o virtute pe care o confundăm uneori cu nobleţea sufletească, şi care se deosebeşte totuşi de aceasta, deşi se nasc, şi una, şi cealaltă din aceeaşi virtute cardinală a forţei, şi anume măreţia. Căci măreţia este o virtute. Şi de ce nu ar fi? Orice virtute umană este de natura virtuţii divine, iar Dumnezeu face lucrurile cu măreţie: *Magnificentia eius et virtus eius in nubibus* „măreţia şi puterea lui în nori" (Ps. LXVII, 35). Pentru a ne convinge, e suficient să-i privim creaţia.
A te dovedi magnific nu înseamnă doar să tinzi spre ceva mare, ci să faci ceva măreţ sau cel puţin să tinzi să-1 faci. Noţiunea de operă ce trebuie făcută este, aşadar, esenţială pentru această virtute, şi tocmai prin aceasta se deosebeşte de spiritul nobil. Cu alte cuvinte, aşa cum eşti nobil în modul de a te comporta, faci dovada măreţiei în domeniul acţiunii iniţiind o operă cu adevărat mare, sau pur şi simplu făcînd lucrurile cu măreţie. Idealul măreţiei este de a face măreţ ceva grandios[31].
Astfel înţeleasă, măreţia constă în mod fundamental în a şti cum să cheltuieşti banii. Nu toţi cei bogaţi sînt capabili de aceasta şi mulţi dintre ei dau, dimpotrivă, dovadă de meschinărie, vrînd să construiască cu cheltuială mică locuinţe splendide sau să le facă prietenilor lor o bună primire cu bani puţini. Din păcate, e imposibil, căci este nevoie de bani pentru a face bine lucrurile. Omul animat de sentimente măreţe este tocmai cel care nu dă înapoi dinaintea cheltuielii pentru a realiza proiecte cu

adevărat mari. Materia asupra căreia se exercită această virtute este, aşadar, cheltuiala la care omul animat'de sentimente măreţe trebuie să consimtă pentru a face o mare operă, banii ca atare pe care trebuie să-i cheltuiască, şi, de asemenea, dragostea de bani, pe care trebuie să

[30] *Sum. theol.* IIª IIᵃᶜ, 132, 5, ad *Resp.* — *Despre pertinacia.* vezi *Suin. iheol.* Hª ". 138, 2. ■" *Sum. theol.* IIª IIᵃᶜ, 134, 1, ad *Resp.,* şi 4, ad *Resp.*

o domine pentru a-şi duce opera la bun sfîrşit[32]. Există loc pentru măreţie în existenţele cele mai simple, proporţional cu mijloacele de care se dispune, de exemplu pentru celebrarea unei căsătorii; dar este o virtute ce convine în special oamenilor bogaţi şi suveranilor. Laurenţiu Magnificul era anticipat de morala Sfînrului Toma d'Aquino.

A merge spontan în întîmpinarea dificultăţilor este bine, dar este bine şi să le suportăm cînd sînt inevitabile. A le suporta înseamnă să nu ne lăsăm copleşiţi de tristeţe cînd ele se produc. A-ţi păstra sufletul senin în împrejurări potrivnice, să nu îngădui tristeţii să te lipsească de energia necesară pentru a ieşi din încurcătură este o virtute. O numim răbdare[33]. Ca şi măreţia, este o virtute secundară, care se îmbină cu forţa, virtutea sa principală. Prin forţă, rezistăm împotriva fricii; prin răbdare, suportăm tristeţea[34], ceea ce e mai puţin dificil. A aştepta cu răbdare nu înseamnă de altfel a stărui. Virtutea stăruinţei constă în a putea persista într-o acţiune virtuoasă atîta timp cît este necesar pentru a reuşi. Ea se îmbină, aşadar, cu forţa prin aceea că permite depăşirea dificultăţii suplimentare pe care o comportă orice efort prelungit. Fără îndoială, este departe de a egala virtutea forţei ca atare, căci este mai uşor să perseverezi în bine decît să suporţi cu fermitate prezenţa morţii. E totuşi o virtute dintre cele mai importante prin amploarea domeniului în care se exercită, căci nu există efort virtuos de a-ţi atinge ţelul în care să nu devină necesar să perseverezi mult timp înainte de a reuşi. Ea e cea cu ajutorul căreia se luptă cu eficacitate împotriva moliciunii, această lipsă de forţă, şi împotriva încăpăţînării, despre care am arătat că este o contrafacere a acesteia[35].

Ţine de esenţa virtuţii ca faptul de a acţiona corect să fie un obicei solid stabilit. A acţiona corect, în cazul omului, înseamnă să te comporţi în conformitate cu raţiunea. Or, una dintre funcţiile cele mai importante ale raţiunii este să introducă în toate lucrurile moderaţia şi echilibrul. Iar virtutea care le introduce în actele umane se numeşte cumpătare[36].

[32] *Sum. theol.* IIª llᵃᶜ, 134, 3, ad *Resp.* — Despre meschinărie *(parvificentia),* vezi IMI*\ 135, 1.

[33] *Sum. theol.* IIª IIᵃᶜ, 136, 1, ad *Resp.*

[34] Iată de ce puterea ţine de irascibil, pe cînd răbdarea ţine de concupiscibil. Despre motivul pentru care aceasta ţine cu toate acestea de putere, vezi II" Ilᵃᶜ, 136, 4, ad 2ᵐ. — Despre indulgenţă, virtutea celor care ştiu să spere pe termen lung, vezi IIª Ilᵃᶜ, 136, 5.

[15] *Sum. theol.* IIª IIᵃᶜ, 137, 2, ad *Resp.* — Constanţa nu diferă de perseverenţă decît prin aceea că în loc să surmonţeze lungimea efortului, ea încearcă să surmonteze piedicile exterioare care-i sporesc dificultatea. Vezi IIª IIᵃᶜ, 137, 3, ad *Resp.* — Despre moliciune şi îndărătnicie, vezi IIª IIᵃᶜ, 138, art. 1 şi 2.

[36] *Sum. theol.* IP IIᵃᶜ, 141, 1, ad *Resp.* — Sursa principală, *In IIIElh. Nic,* lect. 19-22; ed. Pirotta, pp. 203-220.

însărcinată să introducă echilibrul şi măsura în acţiunile noastre, cumpătarea trebuie să se exercite asupra a ceea ce ameninţă cel mai direct aceste calităţi, adică asupra poftelor şi plăcerilor, în special cele care, pentru că sînt legate de exercitarea funcţiilor vieţii animale, sînt cele mai intense dintre toate. Cumpătarea se exercită, aşadar, în special asupra băutului, mîncatului şi a plăcerilor sexuale, pe scurt asupra plăcerilor pe care le provoacă atingerea. Cele ale gustului, mirosului şi vederii pot să depindă şi ele de cumpătare, în măsura în care le pregătesc, însoţesc ori intensifică pe primele. Astfel, gustul şi chiar mirosul alimentelor, frumuseţea unei femei sau eleganţa ei[37]. Nici nu trebuie să mai spunem că obiectul cumpătării nu este eliminarea acestor plăceri. Luate în ele însele, bunurile sensibile şi corporale nu sînt inconcihabilc cu raţiunea. Mai degrabă, sînt instrumente în slujba ei, de care ea trebuie să se folosească pentru a-şi atinge propriile scopuri. Dacă o deranjează, se întîm-plă în măsura în care tendinţa apetiţiei senzitive spre aceste categorii de bine se eliberează de regulile pe care dreapta raţiune le impune. Raţiunea găseşte aceste reguli în însăşi natura lucrurilor. Este vorba aici de plăceri legate de actele necesare conservării vieţii; regula generală pe care o impune raţiunea este, aşadar, de a nu ne folosi de aceste plăceri decît atîta cît o cere viaţa pentru propria ei conservare. Regulă fermă, şi cu toate acestea suplă, căci plăcerile necesare vieţii nu le includ numai pe cele fără de care ea ar fi absolut imposibilă, ci şi plăcerile fără de care ea nu s-ar petrece aşa cum se cuvine. Niciodată omul cumpătat nu se va sluji de ceea ce face rău sănătăţii sau bunăstării, ci-şi va pune viaţa

sub semnul măsurii, în conformitate cu locurile, împrejurările şi confortul celor cu care îşi împarte existenţa. Chiar resursele personale şi datoriile care-ţi revin din perspectiva stării tale sociale pot să intre aici la socoteală. Regula cumpătării în privinţa băutului şi a mîncatului nu este aceeaşi pentru un monah, pentru un atlet sau pentru un înalt personaj care trebuie să-şi ţină casa deschisă, sau chiar să dea petreceri, în interesul propriilor afaceri ori al celor de stat[38].

Am definit drept „cardinale" virtuţile al căror merit principal este unul dintre elementele constitutive ale noţiunii înseşi de virtute. Or, măsura intră în compunerea oricărei virtuţi, şi, cum tocmai în plăcerile sensibile e cel mai greu de păstrat, fie şi numai pentru că ele sînt necesare pînă la un anumit punct, cumpătarea este prin excelenţă virtutea măsurii. Aşadar, este cu adevărat, nu cea mai mare dintre virtuţi, deoarece este,

[37] *Sum. theol.* II[a] II»[1]

[38] *Sum. theol.* II[a] II*
141, 6, ad *Resp.*
141, 7, ad *Resp.*. ad 2"

dimpotrivă, cea mai puţin eroică dintre toate, dar este o virtute cardinală. Fără ea, nici o altă virtute nu poate exista[39] .

Pentru a trebui să-şi pună ordine în dorinţe, un om trebuie să aibă dorinţe de pus în ordine. La fel cum curajul nu constă în a fi inaccesibil faţă de frică[40], ci în a o domina, cumpătarea nu constă în a fi insensibil faţă de plăcere, ci în a-ţi pune ordine în sensibilitate. Orice operaţie naturală necesară vieţii e însoţită în mod normal de plăcere şi deoarece această plăcere este o invitaţie de a le duce la bun sfîrşit, îndeplineşte o funcţie utilă. A fi incapabil s-o resimţi înseamnă o diminuare a fiinţei, o lacună, pe scurt un viciu. Dar nu trebuie să confundăm cu insensibilitatea abstinenţa voluntară de la anumite plăceri fireşti, cînd ne-o impunem în vederea unui scop mai înalt. Trebuie să ştim să ne privăm de plăcerile mesei şi să ne abţinem de la raporturi sexuale pentru raţiuni de sănătate; dacă sîntem un atlet, pentru a ne menţine în formă, dacă trebuie să facem penitenţă, pentru a putea restabili sănătatea sufletului; dacă vrem să ne dedicăm contemplării, pentru a ne păstra spiritul liber. Unii reproşează contemplativilor că păcătuiesc împotriva naturii refuzînd să contribuie la propagarea speciei, dar există o ierarhie a operaţiilor naturale, iar a se consacra acestei operaţii fireşti, cea mai înaltă dintre toate, care este contemplarea adevărului, poate constitui vocaţia multora. De altfel, nici pe departe viaţa contemplativă nu poate fi considerată sterilă. Se vorbeşte pe bună dreptate de „paternitate spirituală" şi de „filiaţie spirituală" între cei care îi aduc pe alţii la viaţa spirituală şi cei care le datorează această viaţă spirituală[41]. Aşadar, nu ascetismul înţeles corect şi prudent rostuit afectează necumpătarea, ci necumpătarea, viciu de două ori dezonorant şi execrabil, prin aceea că-1 coboară pe om la nivelul brutei şi stinge în el ceea ce-i conferă omenescul şi onoarea însăşi, lumina raţiunii[42].

Cumpătarea este un şir întreg de acte de cumpătare. Cîtc genuri de plăceri sensibile există, de tot atîtea ori găseşte omul virtuos ocazii să se arate cumpătat. Cumpătatul este „omul bine educat", în sensul clasic al expresiei, deoarece bunăcuviinţa în moravuri este un fel frumuseţe spirituală, şi, deşi însoţeşte orice virtute, ea se alătură în special cumpătării, care-1 scuteşte pe om de indecenţa supremă de a se comporta ca o brută. Bunăcuviinţa în moravuri nu este, aşadar, o virtute ce s-ar adăuga

[39] *Ibid.,* ad *Resp.*

[40] Despre neînfricare sau rezistenţa faţă de frică, înţeleasă ca opusă curajului, vezi II'[1] II'[10], 126. 2. Frica este o reacţie naturală utilă, deci normală. Este la fel de periculos să fii incapabil de ea, cît şi să fii incapabil să o domini. La fel în ce priveşte plăcerile.

[41] *Sum. theol.* II[a] II[ac]. 142. 1, ad *Resp.* — Cf. II[a] II[ae], 152, 2, ad 1™.

[42] *Sum. theol.* II[a] IK 142, 4, ad *Resp.*

cumpătării, ea face parte integrantă din aceasta şi, ca să spunem aşa, nu e decît condiţia însăşi a omului cumpătat[43]. Capabil de o frugalitate ce poate să meargă pînă la o înţeleaptă abstinenţă în privinţa mîncării, el dă dovadă de moderaţie şi în ce priveşte băutura. Aşadar, evită lăcomia *(gula)* sub toate formele ei, care sînt numeroase. Omul frugal ştie să aştepte ora mesei, nu-1 interesează felurile de mîncare rafinate, nu se îndoapă cu mîncare, şi această măsură în folosirea alimentelor îl protejează împotriva neajunsurilor obişnuite pe care le produce necumpăta-rea: năuceala mintală, nerozia însoţită de veselie, comportamentul de măscărici, vorbăria necurmată şi erotismul perpetuu al oamenilor îm-

buibaţi de mîncare[44]. Frugal în alimentaţie, omul cuviincios e la fel de modest în privinţa băuturii. Nu că îşi interzice vinul ca pe o băutură condamnabilă: nici o mîncare şi nici o băutură nu sînt în sine condamnabile, toate depind de folosirea ce li se dă; dar cumpătarea exclude în mod riguros beţia, ce rezultă din orice abuz în consumul de vin. Oricine poate fi luat pe nepregătite de o băutură a cărei tărie nu are nici un motiv s-o bănuiască. Asta i s-a întîmplat odinioară lui Noe, şi se mai poate întîmpla, fiind mai degrabă un accident decît un păcat. Dimpotrivă, să ştii că o băutură îmbată şi să preferi beţia în loc să faci efortul de a te abţine e un păcat grav, şi care trebuie considerat cu atît mai degradant cu cît îl privează pe om de ceea ce-i conferă demnitatea de om, folosirea raţiunii[45]. Numai păcatele săvîrşite împotriva lui Dumnezeu sînt mai grave decît păcatele comise împotriva raţiunii[46].
Cumpătarea îşi exercită controlul deopotrivă asupra plăcerilor pe care le produc băutul şi mîncatul, ca şi asupra plăcerilor sexuale. Sub această formă particulară, capătă numele de castitate, în măsura în care vizează actul sexual, şi de pudicitate, în măsura în care vizează vorbele, gesturile şi atitudinile ce pregătesc acest act sau îl însoţesc[47]. Sub forma ei extremă, cumpătarea în ce priveşte aceste subiecte merge pînă la abstinenţa completă la nivelul tuturor plăcerilor sexuale şi la legămîntul ferm de a se abţine de la acestea. în acest caz, e vorba de virginitate,

[4J] *Sum. theol.* II[a] II[ac]. 145, 4, ad *Resp.*

[44] Despre impuritate *(immundilia),* vezi II» II[ac], 148. 6, ad *Resp.,* şi 154, 11, ad *Resp.*

[45] *Suin. iheol.* II[a] II[ae], 150, 2, ad *Resp.* — Despre influenţa beţiei asupra vinovăţiei actelor, vezi *op. cit.,* 151,1.

[4(1] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 150, 3, ad *Resp.*

[47] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 151, 9, ad *Resp.*— Sfîntul Toma deosebeşte de castitatea propriu-zisă înfrînarea, pe care nu o consideră ca prezentînd toate caracteristicile unei virtuţi. înfrînarea este aptitudinea de a-ţi reprima ocazional dorinţele rele. O înfrinare puternic înrădăcinată şi stabilă ar fi o virtute pentru că ar deveni castitate. Cf. *Sum. theol.* II[a]n>\ 155, 1.

virtute nu doar licită, pentru că este legitim să-ţi interzici complet anumite plăceri ca să-ţi păstrezi gîndirea absolut liberă pentru contemplaţie, ci şi foarte nobilă, ce pare să realizeze tipul însuşi al frumuseţii spirituale. Cei care condamnă virginitatea ca o greşeală împotriva speciei se îngrijorează cu totul pe nedrept. Există puţine perspective ca ea să se generalizeze. Poruncind oamenilor să crească şi să se înmulţească, Dumnezeu s-a adresat speciei umane în ansamblul ei, el nu a spus ca fiecare om, luat individual, să fie obligat să contribuie la aceasta. Indivizii îşi împart funcţiile pentru a se îngriji de nevoile speciei. Unii se preocupă să-i asigure conservarea, şi este foarte bine aşa, dar specia umană are alte nevoi decît aceasta, cea de progres spiritual de exemplu, şi este excelent că alţi oameni se străduiesc să o satisfacă păstrîndu-se complet liberi în vederea contemplaţiei[48].
La extremitatea opusă virtuţii castităţii, se află desfrînarea, adică incapacitatea de a-ţi domina afectele sexuale. A spune despre un desfrînat că este un om „depravat" nu înseamnă doar să-1 desemnezi, ci să şi îl descrii, deoarece efectul desfrînării este un fel de descompunere generală a personalităţii. Luate în ele însele, plăcerile sexuaie sînt la fel de normale şi de legitime ca şi cele ale mîncatului. Aşa cum acestea din urmă însoţesc în mod firesc actele necesare conservării individului, primele privesc în mod natural actele conservării speciei. Dacă plăcerile sexuale sînt mai expuse riscului de a se transforma în viciu, acest lucru se datorează faptului că, prin chiar intensitatea lor, e mai dificil pentru raţiune să le stăpînească, dar şi faptului că, dacă se dereglează, persoana umană în întregul ei o apucă pe calea disoluţiei[49].
Desfrînatul devine din ce în ce mai puţin capabil sâ-şi folosească inteligenţa şi raţiunea. Dorinţa îl înşală în legătură cu frumuseţea, iar frumuseţea îl orbeşte în privinţa neputinţei lui de a-şi ţine promisiunile. Incapabil să vadă lucrurile aşa cum sînt, este la fel de neputincios să delibereze în legătură cu ele; precipitarea îl împiedică să chibzuiască în mod matur şi să judece corect. Decizia sa o dată luată, orice s-ar întîmpla, depravatul nu este decît rareori capabil să se ţină de ea. Se cunosc prea bine certurile de îndrăgostiţi care nu au nevoie decît să creadă tocmai lucrurile de care vor să fie încredinţaţi, cea mai mică lacrimă simulată fiind suficientă să le schimbe părerea. Dar desfrînarea nu sapă mai puţin complet voinţa decît inteligenţa. A-ţi urma în toate propriile plăceri înseamnă să te iei pe tine drept scop, fără să te preocupi de ceilalţi, şi cu atît mai puţin de Dumnezeu, care rămîne totuşi adevăratul nostru scop,

[4fi] *Sum. theol.* II» *U",* 152, 2, ad *Resp.* şi ad 1'". ^ *Sum. theol.* II" II[ac], 153, 1 şi 3.

şi mai înseamnă să te înşeli şi asupra mijloacelor, pentru că depravatul caută fericirea în plăcerile trupeşti, în dispreţul bucuriilor spirituale, singurele care pot să ne conducă la acesta. Cum vorbeşte de

preaplinul inimii, cel pe care desfrîul îl face sa rătăcească drumul poate fi cu uşurinţă recunoscut după grosolănia limbajului pe care-1 foloseşte şi, pentru că nu mai e capabil să se slujească de raţiune, el nu conteneşte cu vorbele negîndite, glumele şi afirmaţiile absurde, semne ale prostiei care îl fac să ia drept o nemaipomenită minune acele lucruri pe care dorinţa i le metamorfozează[50].
Lucrul cel mai grav nu e însă aici. A abuza de natură înseamnă să-ţi depăşeşti limitele, iar cine depăşeşte limitele naturii este în mare pericol de a se întoarce împotriva ei. Studiul afectelor ne-a permis să stabilim că există plăceri împotriva firii. Există, prin urmare, şi vicii împotriva naturii, şi care constau în urmărirea obstinată a acestor plăceri. A viola firea înseamnă să te ridici împotriva lui Dumnezeu, rînduitorul naturii. Iar felul cel mai grav de a o viola este de a o altera chiar în principiul său. Păcatul trupesc, violul, adulterul, incestul sînt cu siguranţă păcate grave, dar nici una dintre ele nu egalează în gravitate viciul împotriva firii, căci toate aceste erori morale, chiar şi incestul, respectă rînduiala stabilită de natură în realizarea actului sexual. Doar viciul împotriva naturii o neagă. Acest viciu este, aşadar, cel mai rău dintre păcatele trupeşti, mai întîi sub forma lui cea mai respingătoare, care e bestialitatea, după care vin sodomia, dereglările actului sexual normal şi, în fine, onanis-mul[51]. Sub orice formă l-ar corupe, acest viciu aduce atingere omului în ceea ce are cel mai intim, naturii umane înseşi, tocmai acest aspect fiind cel care-i dă excepţionala gravitate[52].
Cumpătarea se exprimă în modul cel mai desăvîrşit tocmai în stăpî-nirea plăcerilor, dar şi afectele irascibilului îi oferă posibilitate să se exercite. Se vorbeşte curent de faptul de „a-ţi stâpîni mînia"; este punctul esenţial al virtuţii blîndeţii. A şti să te înfrînezi în aplicarea unei pedepse, chiar meritate, reprezintă virtutea clemenţei. Şi una, şi cealaltă merită numele de virtuţi, deoarece constau în a supune două afecte, mînia şi dorinţa de răzbunare, controlului raţiunii. Pentru a le măsura impor-

[50] *Sum. Iheol.* II[a] II[ac], 153, 5. ad *Resp.* şi ad 4[m].
[51] *Sum. Iheol.* IP *U",* 154, 12, ad *Resp.* şi'ad 4[m].
[52] Iată de ce viciul împotriva naturii este chiar mai grav decît incestul, deoarece *unicuique individuo magis est confunda natura speciei quam quodcumque individum. El ideo peceata quae suni contra naturam speciei sunt graviora* „pentru fiecare individ natura propriei specii îi este mai apropiată decît oricărui alt individ. Şi de aceea păcatele săvîrşite împotriva naturii propriei specii sînt mai grave". *Sum. theol.* II[a] II[ac], 154. 12, ad2[m].

tanţa, e suficient să ne reprezentăm caracterul unui om căruia îi lipsesc aceste virtuţi.
Colericul nu e pur şi simplu un om care se mînie. Mînia este un afect, pe care l-am studiat împreună cu celelalte şi care, ca şi celelalte, nu este în sine nici bună, nici rea. Valoarea ei morală depinde de folosinţa care i se dă. Un om absolut incapabil să se mînie^este anormal. Reprezintă o voinţă debilă, pe scurt, o natură vicioasă, pentru că este incapabil de o reacţie care ar fi complet normală în anumite cazuri[53]. Acelaşi lucru trebuie spus despre un om incapabil de efortul de voinţă necesar pcntni a pedepsi. Se vorbeşte pe drept cuvînt despre „părinţi slabi" sau despre „judecători slabi", pentru a se desemna inaptitudinea de a-1 pedepsi pe cel care merită să fie pedepsit aşa cum merită. Blîndeţea şi răbdarea nu se exercită, aşadar, asupra acestor afecte ca afecte, ci asupra afectelor devenite dominante şi trecute în starea de vicii. O mînie ce se transformă într-o furie pe care nimic nu o justifică şi care se dezlănţuie în orice împrejurare — iată răul. Unii au accese de mînie subită, care izbucnesc din cel mai mic motiv: sînt oameni alături de care este dificil de trăit şi care, aşa cum se spune, au caractere dezagreabile; alţii întorc pe toate feţele, la nesfirşit, prejudiciile care îi umplu de indignare: sînt dezgustaţii; în fine, alţii insistă în fiecare caz pentru a obţine satisfacţia completă la care cred că au dreptul: aceştia sînt oamenii duri, care nu se potolesc că nu li s-a făcut dreptate[54]. Aceştia din urmă au prea adesea tendinţa de a exagera nedreptatea pe care au suferit-o şi, în consecinţă, pedeapsa pe care o cer. Duritatea degenerează, aşadar, cu uşurinţă in cruzime[55], cxceptînd situaţia că virtutea clemenţei nu intervene să o tempereze.
Este bine că omul nu trebuie să lupte mereu împotriva unor afecte atît de intense ca iubirea şi mînia. Cu toate acestea, în toate ocaziile, chiar şi în cele mai comune, e nevoie de virtuţi. Măreţia nu este cerată decît în marile întreprinderi; dacă e vorba să dai un bacşiş, măreţia ar fi ridicolă, dar e nevoie de dărnicie. La fel, cumpătarea nu este cerată decît împotriva afectelor dificil de învins; în cazurile de dificultate mai mică, nu mai vorbim de stăpînire de sine, ci numai de reţinere, de măsură, de moderaţie, pe scurt, de modestie[56].

[53] *Sum. Iheol.* II[a] II<", 158, 8, ad *Resp.*
[54] *Ibid..* 5. ad *Resp.*
-′ Sfintul Toma deosebeşte de cruzime (necumpătarea în dorinţa de a pedepsi), ferocitatea *(saevilia. feri/as),* care se complace în a face pe cineva să sufere pentru plăcerea de a-1 face să sufere. — Cruzimea este o deformare a dorinţei de

dreptate, ferocitatea nu este decît una dintre formele bestialităţii. Cf. *Sum. theol.* IIª II"'-'. 159. 2. ad *Resp.*
[56] *Sum. theol.* II" II[ac]. 160, 1 şi 2.

E o virtute fără strălucire, dar puţine sînt mai utile ca ea, tocmai pentru că este virtutea necesară în noianul micilor dificultăţi de care viaţa este plină. Printre sursele acestor dificultăţi, una dintre cele mai comune este orgoliul. Impulsurile orgoliului nu au urgenţa nevoilor vitale cărora cumpătarea le controlează exercitarea, dar este un păcat adînc înrădăcinat în voinţă. E bine, este excelent să vrei să-ţi realizezi pe deplin perfecţiunea propriei naturi, este însuşi principiul moralei; dar este un rău, şi împotriva raţiunii, să vrei să fii mai mult decît ceea ce eşti şi să te comporţi ca şi cum, într-adevăr, ai fi. Mişcarea prin care voinţa unei fiinţe se îndreaptă spre scopuri care-i depăşesc limitele reale este însuşi orgoliul. Nu există orgoliu în toate păcatele, dar nu există păcat care să nu se poată eventual naşte din orgoliu[57]. Să vrei ca şi cum ai fi mai mult decît ceea ce eşti este o dereglare înnăscută din care poate urma oricare alta. E însă, în primul rînd, revolta unei fiinţe împotriva propriei sale naturi, refuzul permanent şi deliberat de a-şi accepta propriile limite. E adevărat că aceste limite ne rănesc şi că uneori ne e greu să le acceptăm. Iată de ce orgoliul se înrudeşte cu irascibilul, deşi există şi un orgoliu al inteligenţei, de care înseşi spiritele pure sînt capabile, căci se poate vorbi despre orgoliul demonilor[58].
Specificul împotriva orgoliului e smerenia, care ne opreşte să vrem dincolo de limitele naturii noastre ca membri ai speciei, şi de capacităţile noastre personale ca indivizi. Această virtute se exercită înainte de orice asupra dorinţelor, pe care le reprimă şi le dirijează spre scopuri convenabile, dar implică şi cunoaşterea de sine, care-i permite fiecăruia să-şi cunoască propriile limite şi previne orice ambiţie de a le depăşi. A fi smerit nu înseamnă de altminteri să te consideri drept ultimul om, ci mai curînd să înţelegi că-i datorezi lui Dumnezeu tot ceea ce eşti şi, în măsura în care eşti bun, să-i atribui lui acest merit. în comparaţie cu ceilalţi oameni, smeritul ştie sâ-i recunoască pe cei care-i sînt superiori, să discearnă în ce privinţă îi sînt superiori şi să se comporte faţă de ei în consecinţă; dar smerenia nu cere să te simţi inferiorul celor care nu merită. Trebuie să respecţi harurile lui Dumnezeu, atît în tine, cît şi în ceilalţi. Pe scurt, smerenia adevărată constă în a te aprecia exact, a
[57] *Sum. theol.* II[1] II[ac], 162. 1 şi 2. —.Despre sensul formulei *Inilium omnispeccati est superbia* „începutul oricărui păcat este trufia", vezi IIª II[ac], 162, 7.
[5]* *Sum. theol.* II" II[ac], 162, 3, ad *Resp.* — în măsura în care este o mişcare de aversiune prin care voinţa se îndepărtează de Dumnezeu şi refuză să se supună poruncii sale, orgoliul este un veritabil dispreţ faţă de Dumnezeu. Cum orice păcat comportă o parte de rebeliune împotriva lui Dumnezeu, orgoliul, a cărui esenţă este această rebeliune, este păcatul păcatelor, deci şi cel mai grav dintre toate. Cf. *Sum. theol.* II[11] II[ac], 152, 6, ad *Resp.*

măsura ceea ce eşti în drept să speri de la tine însuţi şi a te comporta în toate împrejurările în conformitate cu locul pe care eşti în drept să-1 ocupi. A rîndui astfel ambiţiile omului înseamnă a acţiona direct asupra mişcărilor afective ale speranţei. Aşadar, smerenia este într-adevăr o formă a cumpătării, prin aceea că ţine în frîu speranţele exagerate şi le menţine în limitele raţiunii[59].
Orice dorinţă oferă prilej de necumpătare, chiar şi dorinţa de a cunoaşte. Luată în sine, plăcerea pentru studiu este un lucru excelent, dar formele patologice ale ei nu sînt rare. Mai întîi, unii îşi aleg greşit obiectul cercetării: sînt cei pe care îi vezi mereu studiind orice mai degrabă decît ceea ce ar trebui să înveţe; alţii urmăresc cunoaşterea creaturilor ca un scop în sine, în loc să o raporteze la scopul ei legitim, care este cunoaşterea lui Dumnezeu; alţii se îndîrjesc să vrea să cunoască adevăruri pe care nu sînt destul de inteligenţi ca să le înţeleagă, cu riscul de a acumula contrasensuri şi erori[60]. Acesta e viciul numit curiozitate, şi dacă, după cum tocmai am văzut, ameninţă inteligenţa, ravagiile sale sînt mult mai întinse cînd pune stăpînire pe sensibilitate. Simţurile ne-au fost date pentru un dublu scop, mai întîi, ca la alte animale, pentru a ne permite să găsim alimentele necesare conservării vieţii, apoi, ca fiinţe raţionale, pentru a face posibilă cunoaşterea umană, atît pe cea speculativă, cît şi pe cea practică. A ne folosi de simţuri în aceste scopuri diferite e un lucru firesc, şi în consecinţă legitim; dar a ne folosi de simţuri doar ca să ne folosim de ele, a fi mistuiţi de nevoia de a vedea tot, de a auzi tot, de a atinge tot, fără alt obiect decît plăcerea pe care ţi-o fac acestea, este forma cea mai de jos a curiozităţii deşarte[61]. Trebuie, aşadar, să existe o virtute specială pentru a înfrîna aceste tulburări ale cunoaşterii; este cea pe care o numim *studiositas* „capacitatea de a studia" şi care constă în a şti să studiezi. Studiosul nu este mai puţin capabil decît curiosul să acumuleze experienţe sensibile, dar

curiozitatea lui este una utilă şi bine ordonată. Urmărind experienţa sensibilă în vederea cunoaşterii, el nu se angajează niciodată în studii de care nu se crede capabil, iar chiar şi cunoaşterea pe care o poate dobîndi din experienţele în care se angajează este pentru el doar un mijloc de a-1 cunoaşte pe Dumnezeu[62]. Este, cum se spune, un spirit modest, adică în stare să-şi modereze dorinţele chiar şi în ordinea lucrurilor spiritului.

^ *Sum. theol.* II[a] 6(1 *Sum. iheol.* II»

[61] *Ibid.*

[62] *Sum. theol.* II"
161, 3 şi 4. 167. 2, ad *Resp.*
II*--, 166, 2, ad *Resp.*

După afectele animale şi dorinţele spiritului, care-ar mai fi lucrurile pe care cumpătarea le-ar putea pune în ordine? Mişcările corpului şi grija pe care o avem faţă de înfăţişarea lui. Ceea ce numim modestie în purtare, sau o ţinută modestă, ţine în mod evident de virtutea modestiei, dar, chiar neconsiderînd-o decît ca moderatoare a atitudinilor, domeniul acestei virtuţi se întinde mult mai departe.

Să examinăm, de exemplu, activitatea corporală care este jocul. E o destindere necesară şi pe care trebuie să ştim să ne-o dăruim, de n-ar fi decît ca să ne destindem mintea şi să-i permitem să-şi reia mai bine activitatea. Un arc întotdeauna întins sfîrşeşte prin a se rupe, şi se vorbeşte, prin urmare, pe bună dreptate, despre joc ca despre o destindere a minţii. Totuşi, este nevoie de măsură şi aici, nu numai în sensul că trebuie să evităm amuzamentele josnice şi obscene, ci şi pentru ca jocurile să se potrivească cu vîrsta, cu sexul, cu persoanele, cu timpul şi cu locul. Voia bună *{evxpaneXia, eutrapelia)* este o virtute[63], patima jocului este un viciu, şi alta e să fii incapabil să te veseleşti. Fără îndoială, este un viciu mai mic decît contrariul său. Nu ne veselim decît pentru a munci mai bine; a munci fără să te veseleşti niciodată e, aşadar, mai bine decît să te veseleşti fără să munceşti niciodată. Cu toate acestea, cel care munceşte mereu ar munci mai bine dacă ar consimţi să se distreze. Şi apoi, cel care nu se veseleşte îi va desfăta cu atît mai puţin pe ceilalţi. Se spune despre astfel de oameni că sînt *duri et agrestes:* sînt persoanele supărătoare şi grosolane[64].

Probleme morale de acelaşi fel se pun în legătură cu îmbrăcămintea şi cu ţinuta. Anumite femei, şi chiar anumiţi bărbaţi, afişează o eleganţă căutată, fie pentru a atrage atenţia, fie pentru plăcerea personală. Nu e un lucru rău să te îmbraci bine. îmbrăcămintea e o necesitate a vieţii omeneşti, şi nimic nu e mai firesc decît să te slujeşti de ea pentru a te proteja împotriva frigului, căldurii şi intemperiilor, dar trebuie s-o faci cu decenţă şi cu simplitate, ţinînd seama de obiceiurile acceptate şi de cerinţele condiţiei tale. Aşadar, nu trebuie să ne îmbrăcăm nici ostentativ, şi nici neglijent[65], şi se cuvine să judecăm fiecare caz particular din acest dublu punct de vedere.

Aşa e, de exemplu, cazul eleganţei feminine, în care unii ar fi ispitiţi să vadă un păcat mortal. La aceasta, Sfîntul Toma răspunde, prin cel mai uimitor *Sed contra* al întregii *Summe teologice,* că. dacă eleganţa feminină ar fi un păcat mortal, toţi croitorii şi toate croitoresele ar fi într-o

"■' *Sum. theol.* II[a] II*'. 168. 3. ad *Resp.* w *Sum. iheol.* II" II"". 168, 4. ad *Resp.* *> *Sum. theol.* 1P> II^, 169. 1. ad *Resp.*

stare de păcat mortal. De fapt, problema este un pic mai complicată. Ce se întîmplă dacă o femeie măritată îşi neglijează toaleta? Se întîmplă că soţul ei nu-i mai dă atenţie şi, cînd un soţ nu se mai preocupă de soţia lui, începe să se preocupe de alte femei. Aşadar, este perfect legitim ca o femeie să încerce să-i placă soţului ei, chiar şi numai pentru a nu-1 invita la adulter. Problema este complet diferită dacă e vorba despre femei care, nefiind căsătorite, nu pot să se căsătorească, sau nu vor. Acestea nu au nici un motiv să dorească să placă bărbaţilor, în afară de cazul în care vor să-i seducă sau să-i ispitească. A vrea să fii elegantă pentru a instiga la rău înseamnă să păcătuieşti mortal. Dar multe femei elegante nu sînt decît nişte zăpăcite sau vanitoase; ele se îmbracă bine doar pentru a ieşi în evidenţă, şi nici că-şi mai propun altceva. Cazul lor nu este necesarmente atît de grav; poate să nu fie decît un păcat uşor. Multe alte considerente trebuie de altminteri să fie luate în calcul. Astfel, apostolul Pavel nu vrea ca femeile să iasă în lume cu capul gol. Nici Sfîntul Augus-tin, şi, în consecinţă, nici Sfîntul Toma d'Aquino. Dar ce vor face femeile într-o ţară în care nu există obiceiul de a-şi acoperi capul? Este un obicei rău, susţine cu fermitate Sfîntul Toma; dar, dacă nu există moda de a-ţi pune pălării, nu este un păcat, nici chiar uşor, să nu le porţi[66]. Pentru un om căraia i s-a reproşat

că nu cunoaşte femeile decît din cărţi[67], toate acestea nu sînt rău gîndite.
Cum se poate vedea, în morală doar principiile sînt universale. Cînd trebuie decis într-o acţiune voluntară oarecare, devine necesar un întreg joc de principii, plus discutarea detaliată a circumstanţelor al căror ansamblu îi defineşte conjunctura. Orice act moral este un act particular. Chiar cînd pare să discute cazuri particulare, Sfîntul Toma nu poate, aşadar, decît să prezinte cîteva cazuri tipice, în calitate de exemple, ştiind bine că diversitatea concretului merge la infinit şi că moralistul trebuie să se mulţumească, admiţînd principiile, să pună ordine în complexitatea faptelor şi să le claseze.
Despre aptitudinea Sfîntului Toma de a defini şi a clasifica nu se mai poate spune nimic care să nu fi fost spus de o sută de ori. Că a avut geniul ordinii este incontestabil, şi nicăieri nu vedem acest lucru mai bine ca în morală, în care toată bogăţia de înţelepciune creştină şi păgînă e sistematic exploatată. Studiul surselor moralei tomiste ar putea merge la infinit: Bernard, Beda, Isidor, Grigore, Augustin, Ieronim,.Sfîntul Pavel, Seneca, Macrobius, Cicero, şi de asemenea, şi întotdeauna, inepuizabila
[66] *Sum. iheol W* IK 169, 2, ad *Resp.*
[67] J. WEBERT, *Saint Thomas d'Aquin, le genie de I 'ordre,* Denoel et Steele, Paris, 1934, pp. 257-258.

Viaţa personală
Etica Nicomahică, şi alţi douăzeci pe care i-am putea cita, toate acestea par să fi venit la momentul potrivit pentru a furniza o definiţie, a propune un clasament, a preciza o nuanţă, ca şi cum atîtea lucrări originale nu ar fi fost concepute de autorii lor decît pentru a pregăti sinteza Sfîntului Toma d'Aquino.
Totuşi, această sinteză şi această ordine rezultă din cu totul altceva decît dintr-o simplă pricepere şi dintr-un fel de iscusinţă intelectuală. Dacă elementele de care se foloseşte Sfîntul Toma se pretează atît de uşor la ordinea pe care el le-o impune, acest lucru se întîmplă pentru că morala lui este în primul rînd o creaţie. A vorbi despre o morală personală înseamnă a ne sluji de o expresie care nu aparţine limbajului Sfîntului Toma, dar din care termenul de persoană face parte, şi nu înseamnă fără îndoială a-i trăda gîndirea dacă subliniem, prin intermediul acestei formule, caracterul atît de personal al moralei sale.
O persoană este un individ dotat cu raţiune. Această noţiune, care joacă un rol atît de considerabil în teologia creştină, şi prin aceasta în filozofia creştină, pare să fi rămas străină gîndirii lui Aristotel. Ea a fost probabil preluată dintr-o cu totul altă sursă, dreptul roman[68]. Aşa cum o înţelege întotdeauna Sfîntul Toma d'Aquino, ea semnifică acea clasă definită de substanţe individuale, care se disting de altele prin aceea că sînt stăpîne pe actele lor: *dominium sui actus* „stăpînire asupra actului lor". Astfel stăpîne pe ceea ce fac, aceste substanţe nu sînt doar „acţionate" de altele, ele acţionează, adică fiecare este, direct şi în mod ultim, cauza fiecăruia dintre actele singulare pe care le face[69]. Nu există, aşadar, nimic superior persoanei în întreaga natură: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* „persoană înseamnă ceea ce este perfect în cel mai înalt grad în natură"[70]. Dar orice om este o persoană. Ca substanţă, el formează un nucleu ontologic distinct, care nu datorează fiinţă decît actului său propriu de a exista. Ca substanţă raţională, este un centru autonom de activitate şi sursa propriilor determinaţii. Mai mult, tocmai actul său de a exista e cel care îl constituie pe fiecare om în dublul său privilegiu de a fi o raţiune şi de a fi o persoană; tot ceea ce ştie, tot ceea ce vrea, tot ceea ce face ţîşnesc din actul însuşi prin care *este* ceea ce este.
[68] Despre controversele referitoare la noţiunea de persoană, vezi indicaţiile bibliografice din *Bullelin ihomiste,* 1939, pp. 466-477. Deşi ar fi util să le fi urmărit, am putea continua liniştiţi să considerăm această noţiune ca absolut esenţială pentru înţelegerea antropologiei şi a moralei Sfîntului Toma d'Aquino.
[69] *Sunt. theol.* I, 29, 1, ad *Resp.* — Despre ansamblul problemelor ce ţin de această noţiune, vezi *L'esprit de la philosophie medievale,* cap. 10, ed. a doua, pp. 194-213.
[70] *Sum. theol.* I, 29, 3, ad *Resp.*

Dacă această noţiune a omului se aplică moralei, vom vedea de îndată ce consecinţe atrage după sine. în orice fel le-am cerceta, devine arunci necesar să ne raportăm toate actele morale la ceea ce face din fiecare dintre noi o persoană, pentru a determina caracterul lor de lucru bun sau rău. Aşadar, morală personală va semnifica aici în primul rînd morală a persoanei luate ca persoană, adică morală în care persoana se simte în acelaşi timp legislatoare, judecătoare şi justiţiabilă a legii binelui şi răului, pe care ea însăşi o promulgă, o aplică şi o sancţionează doar în numele cerinţelor raţiunii. Dar unul dintre

actele principale ale acestei raţiuni este de a se recunoaşte, pe de o parte, dependentă de propria ei sursă, pe de altă parte, determinată de condiţiile concrete ale exercitării sale. Morala personală cere atunci, chiar în numele acestei raţiuni ce constituie persoana, ca agentul moral să se simtă obligat moral printr-o lege faţă de care propria conştiinţă nu-i este decît purtătorul de cuvînt. Limitare a autonomiei, desigur, dar care respectă de două ori partea inalienabilă şi coesenţială a fiinţei sale. Numai cunoaşterea metafizică impune această limitare. Or, a accepta persoana ca pe un efect al lui Dumnezeu înseamnă a face din ea o imagine a lui Dumnezeu şi, cum persoana este treapta cea mai înaltă a naturii, ea este imaginea cea mai desăvîrşită a lui Dumnezeu pe care o putem contempla în natură. Aşadar, omul nu este raţional şi liber în ciuda faptului că Dumnezeu 1-a creat după chipul său, ci chiar pentru acest motiv. Persoana nu este autonomă, cu excepţia faptului că depinde de Dumnezeu; ea este autonomă în virtutea actului creator care, constituind-o ca un element ce ţine de natura unei puteri infinit de înţelepte şi libere, o creează în mod generos pe fiecare dintre ele ca pe un act de a fi, dotat cu lumina cunoaşterii şi cu iniţiative ale voinţei.

Ce lărgire a perspectivelor care limitau morala lui Aristotel! S-ar putea vedea mult mai bine dacă Sfîntul Toma însuşi ar fi crezut că merită osteneala să expună ceea ce a fost propria sa morală naturală, şi să o facă în termeni de filozofie pură. Este ceea ce îl punem noi să facă astăzi, dar el însuşi nu a făcut-o niciodată. Cîtă vreme ea există şi este adevărată, la ce bun să construieşti o morală care să se constituie în întregime ca şi cum revelaţia creştină nu ar exista sau nu ar fi adevărată? Cel puţin acesta e punctul de vedere care i se impunea Sfîntului Toma. Doctor Creştin[71], era datoria condiţiei sale să nu trăiască decît cu Dumnezeu

[71] Atenuăm aici mai degrabă decît accentuăm rigoarea preceptului. Dacă putem fi siguri că Sfîntul Toma o aplica doctorului creştin, este pentru că el considera rătăcirea sa, într-o manieră absolut generală, drept rădăcina însăşi a viciului „curiozităţii deşarte". (-f- *Sum. theol.* II^{a} II^{ac}, 167, 1, ad *Resp.: Tertio quando homo appelit cognoscere veritalem*

pentru a nu vorbi decît de El: *aut de Deo aut cum Deo* „sau despre Dumnezeu, sau în Dumnezeu". Mai ales, el nu putea vorbi altfel despre morală pentru că, dacă Dumnezeu există, atunci şi datoriile personale trebuie să fie mai întîi datorii faţă de Dumnezeu.

E tocmai elementul — constatat de Sfinrul Toma însuşi — prin care morala lui diferă profund de cea a lui Aristotel. *Etica Nicomahică* este şi rămîne o lucrare de o importanţă universală, din care vor trebui să se inspire întotdeauna cei cărora formarea unor subiecţi morali în întregime adaptaţi vieţii sociale şi politice a cetăţii le va fi idealul. înţelegem din acest lucru că anumite virtuţi au scăpat mai mult sau mai puţin atenţiei lui Aristotel, deoarece nu aveau de jucat nici un rol în viaţa colectivă, ale cărei exigenţe rămîn pentru el norma binelui şi a răului. Este desigur o virtute ca un om să se resemneze în faţa propriilor limite, să-şi restrîngă ambiţiile doar la ceea ce valoarea şi resursele lui îi permit să atingă; să spunem că tocmai această supunere la ordinea stabilită, în măsura în care această ordine este dreaptă, face parte din virtutea dreptăţii. Altceva e respectul pe care îl resimţim pentru excelenţa altora, bucuria însăşi pe f care o încercăm recunoscînd adevărata nobleţe sufletească peste tot unde o întîlnim şi înclinîndu-ne înaintea ei, chiar dacă vanitatea noastră ar avea de plătit un anumit preţ. Căci de această dată este vorba într-adevăr de smerenie, iar societatea nu-i iubeşte pe cei smeriţi, ea nu vede în ei decît nişte oameni slabi, conştienţi pe drept de slăbiciunea lor, şi le impută gesturile de sinceritate drept mărturisiri. Pentru a se expune în mod deliberat la această defavoare socială, este nevoie ca smeritul să aşeze în frunte datoria ce-i revine de a fi clarvăzător şi sincer faţă de sine şi, cum superioritatea pe care o recunoaşte altora le vine de la Dumnezeu, umilul ştie să se înalţe chiar umilindu-se înaintea altora, pentru că orice virtute este mare şi pentru că este tot ce poate fi mai mare să te umileşti înaintea lui Dumnezeu. Acestea sînt gînduri complet străine de doctrina lui Aristotel; şi înţelegem de ce nu a menţionat niciodată acest filozof virtutea smereniei[72].

Aceasta nu e decît pierderea din vedere a unei virtuţi, şi nu am acorda nici o importanţă acestui fapt dacă nu ar fi indiciul unei deosebiri gene-

circa crealuras, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognilionem Dei „în al treilea rînd. cînd omul doreşte să cunoască adevărul cu privire la creaturi farâ a se referi la scopul cuvenit, adică la cunoaşterea lui Dumnezeu".

[72] *Sum. iheol.* II^{a} II^{ac}. 161. 1, ad 4^{m}. —Textul analog despre virtutea răbdării (II^{a} II^{ac}, 136, 3, ad 2^{m}) ridică o problemă de natură specific teologică şi pune în chestiune posibilitatea însăşi a răbdării ca virtute naturală. Cum nu vedem *a priori* de ce numai răbdarea ar fi în discuţie, credem că aici este vorba chiar despre problema posibilităţii unei morale naturale tomiste. Vom reveni la această problemă în legătură cu virtutea carităţii.

rale mult mai serioase între cele două morale. La drept vorbind, ele se orientează în sensuri diferite, pentru că depind de teologii naturale diferite. Oricum am interpreta-o pe cea a lui Aristotel, nimeni nu va merge pînă la a pretinde că Gîndirii Pure îi pasă de insignifianţa actelor noastre, că are dreptul să ceară să-i dăm socoteală şi să i-o raportăm pe fiecare dintre ele. Divinitatea lui Aristotel îşi trăieşte beatitudinea sa eternă, fiecare trăieşte pentai a imita cît mai bine această beatitudine, dar, chiar dacă este dat cîtorva înţelepţi, în rare clipe, să participe la bucuriile unei contemplaţii cvasidivine, nu după viaţa zeului lor îşi orînduiesc viaţa morală aceşti privilegiaţi. O asemenea lipsă de măsură nu ar fi în opinia lor decît nebunie; idealul pe care îl au tot timpul în vedere, în căutarea unei înţelepciuni de om ca om, este cel al binelui omenesc sub forma lui cea mai desăvîrşită, binele cetăţii.
în morala tomistă, este cu totul altfel. Omul, creat de un Dumnezeu care rămîne intim prezent în fiinţa lui, în facultăţile sale, în operaţiile acestora şi în fiecare dintre actele ce rezultă din ele, nu poate face nimic decît prin El şi, ştiind acest lucru, e dator să nu facă nimic decît pentru El. Problema nu este aici de a şti dacă omul poate sau nu să aspire la viaţa întru Dumnezeu ca la beatitudinea supremă. Fie că Dumnezeu a decis, fie că nu să-i acorde acest har, datoria morală a omului rămîne exact aceeaşi. Aşa cum morala lui Aristotel urmează teologia naturală a lui Aristotel, morala Sfîntului Toma d'Aquino urmează teologia naturală a Sfintului Toma d'Aquino. Iată de ce nu doar umilinţa, dar şi tăria şi cumpătarea, cu toate virtuţile particulare care se reclamă de aici, apar în această morală ca tot atîtea mijloace pe care le dobîndeşte omul, cu preţul unui exerciţiu răbdător, pentru a înfăptui în sine chipul din ce în ce mai desăvîrşit al lui Dumnezeu pe care îl are ca scop să devină.

-Capitolul al patrulea-

VIATA SOCIALA

Noţiunea de morală socială aduce nemijlocit în minte pe cea de justiţie socială, iar noţiunea de justiţie evocă, la rîndul ei, pe cea de drept. Ceea ce cere dreptul *(ins)* este ceea ce e corect *{iustum),* şi a face ceea ce este corect în toate circumstanţele vieţii sociale, e tocmai obiectul pe care îl vizează virtutea justiţiei *(iustitia)*[1]. Pentru a-i analiza formele, este, aşadar, nevoie să examinăm mai întîi diversele forme de drept.
Ceea ce distinge justiţia printre celelalte virtuţi este că ea reglementează relaţiile dintre oameni, iar forma cea mai simplă sub care concepem mai întîi ceea ce ar trebui să fie asemenea relaţii este cea de egalitate. A egaliza două lucruri înseamnă, cum se spune în mod obişnuit, a le „potrivi". Virtuţile pe care le-am studiat pînă acum ar putea să se definească în întregime din punctul de vedere al agentului; de această dată, trebuie cu necesitate să ţinem seama de altceva decît acesta, şi chiar putem, într-un anumit sens, să vorbim despre dreptate fără să ţinem cont de acesta. Fără îndoială, se vorbeşte pe drept cuvînt despre un om just, dar el e just întotdeauna în raport cu cineva, după cum putem să vorbim la fel despre corect despre „ceva just", înţelegînd prin aceasta ceea ce ne cere dreptatea să facem, chiar dacă nimeni nu o face. Desemnăm „ceea ce este just" cu numele de „drept"[2].
Această noţiune nu e de altfel o noţiune simplă. Dreptul se prezintă într-adevăr sub două aspecte, al echitabilului şi al egalităţii. Există, mai

[1] Sursa principală, *In VEth. Nic,* ed. Pirotta, pp. 293 -368,- Despre absamblul acestor probleme: M. GILLET, O.P., *Conscience chretienne etjustice sociale,* Paris, 1922.

[2] *Sum. theol.* IIª IIae, 57, 1 ad *Resp.* Cf. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d 'Aquin et ses predecesseurs,* Beyaert, Brugge, ediţia a doua, 1931.- Despre transformarea noţiunii romane de drept de către creştinism, vezi F. HOLSCHER, *Die ethische Umgestaltung der romischer Individual-Justitia durch die universalistische Natwrechtslehre der mittelalterlichen Scholastik,* Paderborn, Schoning, 1932.

întîi, egalitatea naturală a lucrurilor înseşi, suficientă pentru a întemeia un raport de drept, deci de justiţie. De exemplu, pot da atît pentru a primi tot atît, chiar şi doar un bănuţ. Este ceea ce numim „dreptul natural", expresie ce semnifică mai întîi ceea ce este just în mod natural şi, în consecinţă, de drept. Un caz cu torul diferit este cel în care există egalitate, echivalenţă, în virtutea unei convenţii, fie private, fie publice. Doi oameni se pot înţelege pentru a admite că posesia unei proprietăţi valorează o anumită sumă de bani; un popor întreg se poate înţelege pentru a fixa o scară a preţurilor; reprezentanţii poporului sau şeful statului pot să o facă în mod valabil în locul lui. Aceste decizii creează raporturi de echivalenţă mai suple decît cele ale strictei egalităţi naturale; ceea ce este în acest fel de drept în virtutea unei convenţii se numeşte „dreptul pozitiv"[3]. în fine, anumite noţiuni despre echitate decurg atît de evident din exigenţele raţiunii, îneît le regăsim în aproape toate societăţile ome-

neşti. Cum raţiunea este comună tuturor oamenilor, convenţiile care rezultă din aceasta sînt, şi ele, comune. Se formează astfel un drept pozitiv comun tuturor oamenilor, pe care îl numim *ius gentium* „dreptul naţiunilor" („dreptul internaţional"). Dictat de raţiunea naturală, dreptul naţiunilor nu face obiectul unei instituţii speciale; el se afirmă spontan, peste tot unde prevalează raţiunea[4].
Se impun şi alte distincţii, dacă vrem să discernem, în afara diferitelor feluri de drept, diferitele raporturi pe care le stabileşte dreptul între persoane. Pentru a rămîne la cazurile fundamentale, vom situa pe primul loc relaţia care o stabileşte dreptul între două persoane pe care nici o legătură nu le uneşte una cu cealaltă; de exemplu, un contract încheiat între doi cetăţeni. Este vorba atunci de raporturi de drept pur şi pro-priu-zis. Acest drept este, aşadar, acelaşi pentru toţi şi în toate cazurile. Că anumiţi cetăţeni sînt militari, alţii magistraţi şi aşa mai departe nu schimbă cu nimic acest fapt. Există, fără îndoială, un drept militar, un drept magistrativ, un drept sacerdotal, şi multe altele, dar, oricare ar fi funcţiile lor, cetăţenii nu au nici o autoritate *personală* unii asupra altora,

[redacted]

[3] *Sum. thenl.* IIª II*\ 57, 2, ad *Resp.*
[4] *Sum. theol.* Ilª 11°"=, 57, 3, ad *Resp.,* şi ad 3m. Despre *ius gentium,* cf. Iª IIac, 95. 4, ad lm. Serbia şi sclavia, de exemplu, nu ţin de dreptul natural; ele se justifică numai într-atît cit stăpînul şi sclavul îşi găsesc aici interesul: *inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et Mic quod ab hoc iuvetui; ui dicitur in* I Polit., *led. 4 (loc. cit.,* ad 2m). Sfintul Toma este, aşadar, foarte departe de a considera condiţia de sclav drept naturală; cînd încetează să fie utilă ambelor părţi, îşi pierde întregul său caracter de drept.— Despre valoarea actuală a noţiunii tomiste de drept, a se consulta A. PIOT, *Droit naturel ei realisme. Essai critique sur quelques doctrines francaises contemporaines,* Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1930.

[redacted]

toţi sînt nemijlocit uniţi de comunitatea naţională şi de conducătorul acesteia. Raporturile carc-i unesc sînt, prin urmare, raporturi de drept şi de justiţie propriu-zisc.
La fel stau lucrurile, în interiorul unei familii, între tată şi fiu, cel puţin în măsura în care copilul este o persoană distinctă de tată. Dovada că între ei există raporturi de drept pur este că anumite drepturi ale copilului sînt sancţionate de lege. în acest caz, nu toate relaţiile se bazează totuşi pe dreptul pur. Copilul nu este complet distinct de tată, care se continuă şi îşi supravieţuieşte prin el. Cum spune Sfîntul Toma, *filius est aliquidpatris,* fiul este ceva din tată. Or, nu poţi avea drepturi faţă de tine însuţi. Tatăl poate să facă, aşadar, anumite lucruri în virtutea unui cu totul alt drept dccît cel ce se numeşte „dreptul". Este dreptul părintesc. Dimpotrivă, relaţii de drept şi de dreptate pure trebuie să se stabilească, în chiar interiorul familiei, între soţ şi soţie. Fără îndoială, soţia îi aparţine soţului, după spusele Sfîntului Pavel, „bărbaţii sînt datori să-şi iubească femeile ca pe înseşi trupurile lor" (Ef. V, 28); soţia nu este mai puţin distinctă de soţul ci decît este copilul de tatăl lui. Soţul a ales-o liber drept partener pentru a întemeia un fel de societate. Raporturile lor oferă, aşadar, în mai mare măsură materie dreptului şi justiţiei pure decît cele dintre tată şi fiu. Am putea să o numim, pentru a deosebi acest caz de altele, „justiţie domestică", pentru că raporturile de drept sînt dominate aici de binele comun al familiei, ca de finalitatea lor[5].
Acesta fiind dreptul, în ce constă justiţia? Este o dispoziţie permanentă a voinţei de a da fiecăruia dreptul său[6]. Sîntem, aşadar, întotdeauna drepţi sau nedrepţi faţă de altul, dar, cum această dispoziţie are ca efect asigurarea că şi alţii se vor comporta faţă de noi cu dreptate, după cum cerc raţiunea, ea îl va face mai bun pe cel care o posedă, pe scurt, este o virtute[7]. Intr-un anumit sens, am putea merge

pînă la a spune că este virtutea însăşi sau, dacă preferăm, că orice virtute reprezintă o dreptate şi că justiţia reprezintă toate virtuţile. Este ceea ce afirmă Aristotel în *Etica Nicomahică*,* şi are dreptate, cel puţin din punctul său de vedere.

* *Suin. iheol.* IIª II*-', 57. 4. — Sfîntul Toma identifică raporturile dintre tată şi fiu cu cele dintre nobil şi şerb, pentru că *servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius* „senul este un bun al stăpînului. pentru că este instrumentul lui" *(loc. cit.,* ad *Resp.).* Interpretarea istorică a acestui text ar presupune un studiu al serbiei în Evul Mediu. Elemente ale acesteia în M. BLOCH, *La sociale feodale. la formal ion des liens de depen-dance,* Albin Michcl. Paris. 1939. De acelaşi autor: *La societe feodale. Ies classes et le gouvernemeiu des hommes.* Albin Michel. Paris. 1940.

[6] După *Dig.* I. 1. *De iustitia et iure:* definiţie reluată şi comentată. în *Suni. theol.* II" IIª<\ 58. 2, ad *Resp..* şi 4. ad *Resp.*

[1] *Sum. theol.* IIª IIªc. 58. 3. ad *Resp.*

[8] *Eth. Nic.* V. 3. 1130a 9-10.

Virtutea la care se gîndeşte, după cum am observat deja, este cea a cetăţeanului. Dreptatea de care vorbeşte în acest fragment este, aşadar, justiţia legală, cea pe care o defineşte legea, care prescrie fiecăruia să se comporte aşa cum se cuvine, în vederea binelui comun al cetăţii. Din acest punct de vedere, fiecare individ nu mai este considerat dccît ca parte a acestui întreg care este corpul social, şi, cum calitatea părţilor are importanţă în ce priveşte calitatea întregului, înseşi virtuţile personale pe care fiecare le poate dobîndi contribuie la acest bine comun căruia justiţia legii îi subordonează pe toţi cetăţenii. Aşadar, dacă pe oameni îi considerăm doar membri ai corpului social, toate virtuţile lor depind de justiţie, ceea ce înseamnă să facem din aceasta o virtute generală care include toate celelalte virtuţi.[9]

Să remarcăm totuşi că, din punctul de vedere al lui Aristotel, nu putem considera esenţa dreptăţii ca identică cu esenţa oricărei alte virtuţi. Justiţia legală nu le include pe toate celelalte dccît pentru că le domină şi le ordonează pe toate scopului său, binelui cetăţii. Chiar Aristotel recunoaşte că nu este exact acelaşi lucru să fii un om de bine sau să fii un bun cetăţean[10]. Mărturie de care Sfîntul Toma se grăbeşte să profite pentru a distinge de această justiţie grecească, întru totul îndreptată spre binele cetăţii, o justiţie particulară, cea care îmbogăţeşte sufletul care o dobîn-deşte şi îl înzestrează cu una dintre cele mai preţioase perfecţiuni ale sale. De această dată, nu în Aristotel găseşte Sfîntul Toma textul care îl autorizează să proclame existenţa acestei justiţii, ci în evanghelia Sfîntului Matei V, 6: *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam* „fericiţi cei ce flămînzesc şi însetează după dreptate", exemplu impresionant al metamorfozei pe care trebuie să o suporte morala grecească pentru a putea dăinui într-un climat creştin. Ca toate celelalte virtuţi, dreptatea trebuie să se interiorizeze pentru a deveni creştină; înainte de a fi drept faţă de Cetate, trebuie să fii drept faţă de tine însuţi, cu scopul de a fi astfel faţă de Dumnezeu[11].

Vom deosebi, aşadar, de justiţia legală, virtutea de a te comporta echitabil faţă de grup, justiţia particulară, virtute la fel caracterizată ca şi cumpătarea şi forţa, şi prin care fiecare om în particular se comportă echitabil faţă de fiecare om în particular[12]. Materia asupra căreia se exercită aceasta în mod direct nu mai sînt afectele sufletului, cum era cazul pentru virtuţile personale pe care le-am studiat, ci acţiunile oamenilor în raporturile lor eu alţi oameni, comportamentul lor, intrigile lor. De

[9] *Sum. theol* II" II*-', 58. 5, ad *Resp.* [w] *In III Polii.,* lect. 3.

[11] Cf. *L 'espril de la philosophie medievale,* **cap. VIII, ediţia a doua, pp. 324-344.** '- *Sum. Iheol. U** II<"-\ 58, 7, ad *Resp.*

altfel, cum ar avea ele ca obiect afectele? Actele pe care le reglementează justiţia sînt acte voluntare, iar voinţa nu este de ordinul apetiţiei senzitive, sediu al afectelor, ci de ordinul apetiţiei raţionale. Fără îndoială, adesea se întîmplă ca afectul să conducă la nedreptate; bunăoară, cînd se fură din dorinţa de răzbunare, sau din cauza poftei nemăsurate de bogăţii; nu ţine însă de dreptate să îndrepte aceste afecte, ci de forţă sau de cumpătare. Atunci, dreptatea nu poate interveni decît pentru a îndrepta actul nedrept ca atare. Oricare ar fi motivul pentru care un om poate să fure, dreptatea cere ca bunul pe nedrept dobîndit să fie înapoiat posesorului său legitim. Această virtute[13] are, aşadar, ca obiect actele înseşi, şi nu ceea ce trebuie să fie lăuntric aceste acte în raport cu cei ce le săvîr-şesc, cum fac virtuţile de forţă sau de cumpătare, ci ceea ce trebuie să fie actele noastre exterioare, dată/date fiind persoana/persoanele pe care o/le privesc. Cu alte cuvinte, virtuţile ce dirijează afectele îi permit omului virtuos să le menţină pe linia de mijloc în raport cu el însuşi: să se mînie sau să încerce teama arunci cînd trebuie, cum trebuie şi exact atît cît trebuie; dar dreptatea caută această linie de mijloc în raportul a două lucruri exterioare omului virtuos: actul său şi persoana pe care o priveşte acest act. Nu

mai este, aşadar, vorba de cineva care *se menţine pe linia de mijloc,* ci *de linia de mijloc a ceva.* Ceea ce dreptatea are în comun cu celelalte virtuţi este că linia de mijloc pe care o vizează rămîne cea a raţiunii, şi tocmai aceasta face din ea o virtute morală în toată forţa expresiei[14].

Această linie de mijloc a lucrului însuşi este tocmai dreptul persoanei interesate de actul care îl determină. Vedem bine natura acesteia prin viciile care alterează acest gen de raporturi. Justiţia legală este zădărnicită de ilegalitate, desconsiderarea binelui comun care-1 împinge pe omul vicios să nu-şi urmeze decît interesul său individual cel mai nemijlocit fără să-i pese de repercusiunile posibile ale actului său asupra interesului general al comunităţii. Viciu la fel de general ca şi virtutea pe care o prejudiciază, ilegalitatea îl poate împinge pe omul vicios la toate felurile de greşeli, pentru că îl predispune la încălcarea tuturor legilor, oricît de puţin îl deranjează acestea. Dar nedreptatea propriu-zisă constă în a denatura egalitatea în raporturile noastre cu alte persoane, adică a nu respecta egalitatea ce trebuie instituită între fiecare dintre actele noastre şi fiecare din justeţea lor. Un act nedrept este un act „inechitabil", o „inechitate", altfel spus o „ne-echitate" comisă faţă de cineva. Astfel, să vrei să obţii de la un cumpărător mai mulţi bani decît

[13] *Sum. Iheol.* II" II[ac], 58, 9. ad *Resp.*

[14] *Ibid.,* 10, *adResp.* şi ad l[m].

valorează ceea ce îi vinzi, sau, de la un vînzător, un obiect de valoare mai mare decît cea care i se plăteşte, sau să vrei să obţii mai mulţi bani decît munca pe care o prestezi sau să depui mai multă muncă decît banii care ţi se dau înseamnă să rupi egalitatea fundamentală dintre act şi justeţe pe care o cere dreptatea. în anumite condiţiKde trai, o oră dintr-o anumită muncă sau o anumită cantitate din produsul unei anumite munci se apreciază că valorează o anumită sumă de bani la o putere de cumpărare determinată. Raţiunii bine informate îi revine să fixeze acest raport cu toată rectitudinea; omul drept este, aşadar, cel ale cărui acte respectă întotdeauna raportul de echitate determinat de raţiune[15].

Cu toate acestea, nu trebuie să identificăm pur şi simplu faptul de a face ceva drept cu dreptatea, nici pe a face ceva nedrept cu nedreptatea. Justeţea şi lipsa de justeţe sînt materia însăşi a dreptăţii şi a nedreptăţii, ele nu sînt însă suficiente să le constituie. Un om drept poate să comită o nedreptate prin neştiinţă sau printr-o greşeală datorată bunei-cre-dinţe, dar el nu este mai puţin drept din această cauză. Să mergem mai departe: poţi să fii profund drept şi să te laşi purtat de mînie sau de dorinţa de a comite o nedreptate. Atunci, eşti un om drept, care neglijează, pe nedrept, să facă apel la dreptatea lui în momentul în care acest lucru ar fi necesar; nu-ţi pierzi virtutea respectivă pentru acest fapt, dar dovedeşti că este incompletă şi că nu a dobîndit încă stabilitatea unei virtuţi perfecte. Nedreptatea propriu-zisă este obişnuinţa de a săvîrşi acte nedrepte, pe care le ştii nedrepte, pe care le comiţi deliberat. *Intenţia obişnuită* de a face ceva lipsit de justeţe este, aşadar, esenţială în viciul nedreptăţii, aşa cum intenţia contrară este coesenţială dreptăţii luate ca virtute[16]. A face fără să ştii, sau într-un acces afectiv, lucruri drepte sau nedrepte înseamnă să nu întîlneşti dreptatea sau nedreptatea decît prin accident.

Deoarece voinţa omului drept se modelează după raţiunea sa, putem spune despre aceasta că se comportă ca un judecător care nu încetează să facă dreptate şi să pronunţe hotărîri. Nu e totuşi decît o metaforă, sau cel puţin o considerabilă lărgire a sensului. în sens propriu, judecata ce defineşte justiţia este privilegiul şefului statului, căci el e cel care stabileşte dreptul pozitiv, promulgînd legea. Judecătorul nu face decît să aplice legea astfel stabilită; judecind, el nu face decît să dea viaţă judecăţii

[15] *Sum. theol.* II[a] II[ac]. 59, 1, ad *Resp.*

[16] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 59, 2, ad *Resp.* — Se va remarca, de altfel, că *nedreptul* nu este cu necesitate un rău, căci pot rătăci calea de mijloc prin exces la fel de bine ca şi prin lipsă, de exemplu, dînd în mod voluntar cuiva mai mult decît drepturile lui *(loc. cit.*. 3, ad *Resp.,* sfîrşitul răspunsului). Sensul obişnuit al termenului nu este mai puţin peiorativ, chiar şi în limba Sfîntului Toma.

suveranului. în ce priveşte judecăţile personale născute din raţiunea fiecăruia, nu le numim astfel decît prin analogie. Iniţial, termenul „judecată" semnifica: determinarea corectă a ceea ce este just. De aici, acest termen s-a extins pînă la a semnifica determinarea corectă într-o materie oarecare, atît în domeniul speculativ cît şi în domeniul practic[17]. Oricum ar fi în această privinţă, chiar cînd se ia termenul „judecată" în sens strict, raţiunea e cea care judecă, iar, dacă acest act e desemnat cu numele *iudicium,* este pentru că stă sub semnul dispoziţiei stabile de a judeca în mod riguros, care se numeşte

iustitia. O judecată din domeniul dreptului este, aşadar, un act de dreptate, *actus iustitiae,* adică un act a cărui origine şi cauză sînt virtutea de dreptate însăşi a celui care pronunţă judecata[18]. în calitate de *actus iustitiae,* judecata este un act legitim, cu condiţia să satisfacă totuşi alte două condiţii.
Prima este ca acela care exercită justiţia să fi primit de la suveran autoritatea să o facă şi să nu pronunţe judecata decît în materia în care posedă efectiv această autoritate. Orice judecată pronunţată fără ca această condiţie să fie îndeplinită este o judecată „uzurpată". A doua este aceea ca judecătorul să nu se pronunţe decît în caz de certitudine raţională. Desigur, nu este vorba aici, unde vorbim de materii contingente, de o certitudine demonstrativă de ţip ştiinţific, dar cel puţin trebuie să-i cerem judecătomlui ca raţiunea lui să fie sigură aşa cum poate ea să fie în aceste materii. Pronunţată în cazuri îndoielnice sau obscure, în virtutea unor conjecturi mai mult sau mai puţin superficiale, judecata trebuie să fie calificată drept „temerară"[19]. în fapt, o asemenea judecată nu se bazează decît pe supoziţii. A presupune, după cum spune Cicero, înseamnă a prezuma răul pe baza unor indicii superficiale. Oamenii răi sînt foarte suspicioşi, căci îi judecă pe ceilalţi după ei înşişi; dar e suficient să dispreţuieşti pe cineva, să-1 urăşti sau să fii supărat pe el pentru a gîndi cu uşurinţă rău despre el, iar bătrînii au văzut atîtea, îneît se arată în general foarte bănuitori. într-adevăr, sîntem cu toţii bănuitori. A ne îndoi de bunătatea cuiva pe baza unor indicii superficiale este una dintre tentaţiile umane fără de care nu poţi trăi, iar a-i ceda e un păcat mărunt; dar este grav să socoteşti că un om este categoric rău nebazîndu-te decît pe presupuneri, deoarece, dacă pe prezumţiile noastre nu sîntem stăpîni, pe judecăţile noastre sîntem; cît despre judecătorul care condamnă în

[r] Fără îndoială, din această cauză evită Sfîntul Toma în general termenul *iudicium* pentru a desemna ceea ce numim astăzi, în logică de exemplu, judecată. *Iudicium* continuă să conoteze în mod fundamental. în gîndirea sa, judecata suveranului ce defineşte justiţia sau a judecătorului ce o aplică.

[1R] *Sum. theol.* II" *U™,* 60. 1. ad *Resp.*

[19] *Sum. tlwol.* II" IK 60, 2, ad *Resp.*

justiţie pe baza unor simple presupuneri, el comite cel mai grav dintre păcatele împotriva justiţiei, deoarece, în loc să judece în conformitate cu principiile dreptului, el le încalcă. Actul său este o ofensă directă adusă înseşi virtuţii pe care are funcţia să o exercite[20]. în absenţa certitudinii, din îndoială trebuie să tragă profit acuzatul. Desigur, datoria unui judecător este să-i pedepsească pe vinovaţi, şi noi înşine trebuind să-i condamnăm în forul nostru interior pe cei răi, dar e preferabil să te înşeli adesea achitîndu-i pe vinovaţi decît rareori să-i condamni pe nevinovaţi. Prima dintre aceste erori nu vatămă pe nimeni, a doua este o nedreptate şi trebuie, aşadar, evitată[21].
Să revenim de la judecată la justiţie pentru a-i diferenţia speciile. în cartea a V-a a *Eticii Nicomahice*[22], Aristotel o distinge pe cea care reglementează schimburile de cea care are în vedere distribuirile. Le numim justiţie comutativă şi justiţie distributivă. Şi una, şi alta ţin de dreptatea privată (distinctă de justiţia legală), pentru că ele privesc, amîndouă, o persoană particulară, luată ca parte a corpului social care-i este întregul. Dacă este vorba de reglementarea raporturilor a două dintre aceste părţi, adică a două persoane private, atunci cea care se ocupă de acest lucru este justiţia comutativă. Dacă trebuie, dimpotrivă, reglementat un raport între întreg şi una dintre părţile sale, adică de a atribui unei persoane particulare partea ei din bunurile care sînt proprietatea colectivă a grupului, problema ţine de justiţia distributivă. într-adevăr, între două persoane private totul se raportează întotdeauna la un schimb de o formă oarecare; între corpul social şi membrii săi, totul se raportează întotdeauna la o problemă de distribuire[23].
Aceste două feluri de raporturi legitimează distincţia celor două specii de justiţie, pentru că ele provin din două principii diferite. Cînd statul vrea să distribuie membrilor săi partea din bunurile comunităţii care le revine, el ţine seama de locul pe care îl ocupă fiecare dintre aceste părţi în întreg. Dar aceste locuri nu sînt egale, întrucît orice societate are o structură ierarhică şi ţine de însăşi esenţa unui corp politie organizat ca nu toţi membrii săi să fie de acelaşi rang. Aşa este sub toate regimurile, într-un stat aristocraţie, rangurile sînt marcate prin valoare şi virtute; într-o oligarhie, bogăţia înlocuieşte nobleţea; într-o democraţie, libertatea sau, cum se spune, libertăţile de care se bucură sînt cele care îi ierarhizează pe membrii societăţii. în toate cazurile, şi am putea cita şi altele,

[20] *Sum. theol.* IP> IK 60, 3, ad *Resp.*

[21] *Ibid.* 4, ad *Resp.*

[22] *In VEih.,* lect. a patra, ed. Pirotta, n. 927-937, pp. 308-311. [2i] *Sum. theol.* II" II[a]<\ 61, 1, ad *Resp.*

fiecare persoană primeşte avantaje proporţionale cu rangul pe care îl deţine ca urmare a nobleţei sau a bogăţiei sale, sau din drepturile pe care le-a cîştigat. Asemenea raporturi nu sînt, aşadar, bazate pe egalitatea aritmetică ci, mai degrabă, după expresia lui Aristotel, pe o proporţie geometrică. Atunci, este natural ca unul să primească mai mult decît celălalt, deoarece distribuirea avantajelor se face în mod proporţional cu rangurile. Cu condiţia ca, dat fiind locul pe care îl ocupă, fiecare să primească în mod proporţional tot atît cît primeşte un altul, dreptatea este salvată, şi dreptul este respectat.
In schimburile de la persoană la persoană, problemele se prezintă diferit. Este vorba în acest caz de a înapoia ceva cuiva în contraparte la ceea ce s-a primit de la el. Aşa se întîmplă cu precădere în privinţa cumpărărilor şi vînzărilor, care sînt modelul însuşi al schimbului. Este vorba de a aranja tranzacţiile în aşa fel, încît fiecare să dea sau să primească atît cît a primit sau a dat. Este, aşadar, o egalitate aritmetică la care trebuie să se ajungă, cele două părţi avînd în cele din urmă tot atîta cît aveau mai înainte. Proporţională sau aritmetică, relaţia, pe care justiţia are ca scop să o stabilească, este întotdeauna o relaţie de egalitate[24].
Ca toate virtuţile, cele două specii de justiţie sînt ameninţate de vicii corespunzătoare. Cel care subminează cel mai adesea justiţia distributivă este favorizarea de persoană *(acceptio personarum)*. în această expresie, termenul de persoană semnifică: orice împrejurare fără legătură cu cauza ce justifică un anumit dar. Am spus că justiţia distributivă constă în a se da fiecăruia în mod proporţional cu meritul său; a proceda la favorizarea de persoană înseamnă a potrivi darul după altceva decît după meritul ei. în acest caz, nu se mai retribuie un drept, ci persoana lui Petre sau a lui Martin e cea care se favorizează, sub aparenţa că i se recunoaşte un drept. Astfel înţeleasă, „persoana" variază după caz. Nu înseamnă să procedăm la favorizare de persoană dacă ţinem seamă de legăturile de sînge pentru a pune la punct o moştenire; dimpotrivă, aici este în cea mai mare măsură cazul să ţinem cont de ele; dar a numi pe cineva profesor deoarece candidatul este ruda noastră sau fiul unui prieten înseamnă a proceda la favorizare de persoană. în acest caz, ar trebui să intervină doar ştiinţa candidatului; doar persoana sa, împreună cu competenţa lui de profesor ar trebui să intervină aici[25].

[2i] *Suin. iheol.* IIª IIᵃᶜ, 61, 2, ad *Resp.* — Despre noţiunile de despăgubire şi amendă, a se vedea IIª 11^. 61, 4, ad *Resp.* — Despre problemele referitoare la restituire, vezi IIª IIᵃᶜ, 62 în întregime.

[25] *Suin. theol.* IIª IIᵃᶜ, 63, 1, ad *Resp.* Cînd e vorba de distribuirea de funcţii eclesias-tice, acest viciu este cu atît mai grav, cu cît tocmai interesele spirituale ale sufletelor, cele mai sacre dintre toate, sînt atunci în joc: *loc. cil., 2,* ad *Resp.*

Acest fapt e cît se poate de clar, simplu şi peremptoriu, în teorie; în practică, este altceva. Cîtă vreme e vorba de a distribui sarcini publice, sau de a face dreptate la tribunal, favorizarea persoanei este întotdeauna condamnabilă, dar, mai întîi, se întîmplă foarte rar ca distincţia dintre ceea ce este „persoană" şi ceea ce nu este să fie perfect marcată. Doar cunoştinţele nu sînt suficiente pentru a face un bun profesor, nici chiar sfinţenia pentru a face un bun episcop; o substanţială avere personală, înalte relaţii personale de prietenie cu suveranii pot să consolideze destoinicia diplomatică drept calitate pentru postul de ambasador. îndeosebi, trebuie să facem o distincţie limpede între aceste două cazuri: a împărţi sarcini şi a acorda onoruri. în al doilea caz, este un fapt bine cunoscut că onorurile ajung să fie o povară, şi cu drept cuvînt. Fără îndoială, numai virtutea are dreptul de a fi onorată, dar cel care deţine o funcţie publică reprezintă întotdeauna ceva care îl depăşeşte: autoritatea de la care o deţine. Un rău episcop îl reprezintă pe Dumnezeu, prin urmare trebuie să-1 respectăm pe Dumnezeu în episcop. Un profesor ar trebui să fie un învăţat, părinţii ar trebui să fie buni, bătrînii ar trebui să fi găsit timp pentru a deveni înţelepţi, să-i onorăm, aşadar, pe profesori, pe părinţi, pe bătrîni, chiar dacă nu toţi sînt atît de savanţi, atît de buni ori atît de înţelepţi pe cît s-ar dori ei. Iar bogaţii? Fie că vrem, fie că nu, bogaţii ocupă mai mult loc în societate decît săracii, resursele de care dispun le creează sarcini şi, fie şi numai pentru ceea ce poate face, bogăţia este vrednică de respect. Să-i onorăm, aşadar, pe bogaţi, pentru că aşa trebuie, dar să onorăm în ei puterea de face binele pe care îl reprezintă. A onora în ei *bogăţia lor,* a cărei simplă vedere smulge atîtor oameni mărturii de respect, înseamnă să faci favorizare de persoane. Aceasta nu mai este o virtute, e un viciu[26]. Desigur, ne putem întotdeauna bizui pe bunul-simţ al Sfîntului Toma d'Aquino.
Viciile care se opun justiţiei comutative sînt mai numeroase, din cauza diversităţii bunurilor pe care le putem schimba, dar viciile cele mai importante sînt cele care constau în a lua fără a da nimic în schimb, iar cel mai grav dintre toate aceste atingeri aduse justiţiei este de a-i lua cuiva lucrul a cărui pierdere îl privează de toate celelalte, adică viaţa sa. A sacrifica plantele pentru animale şi animalele

pentru oameni înseamnă să te menţii între limitele rînduielilor. Omuciderea reprezintă omorul nejustificat al omului, asociat şi fratele nostru întru raţiune. Există omoruri justificabile, sînt cele pe care le hotărăşte judecătorul aplicînd pedeapsa cu moartea. într-o societate dată, indivizii nu sînt decît părţi în cadrul unui întreg, şi, aşa cum chirurgul poate să fie nevoit să

[26] *Suin. theol.* IIª II[ai], 63, 3, ad *Resp.,* şi *Quodlib.* X, qu. 6, art. 1.

amputeze un picior cangrenat pentru a salva viaţa unui om, poate deveni necesară amputarea societăţii de unul dintre membrii săi dacă, corupt el însuşi, ameninţă să altereze corpul social. în asemenea caz, pedeapsa cu moartea este justificată[27]. Totuşi, este nevoie ca ea să fie pronunţată de justiţia legal constituită. Nici o persoană privată nu are dreptul de a se erija în judecător; numai tribunalele au calitatea de a-i condamna la moarte pe răufăcători[28].

A te sinucide înseamnă a comite o crimă împotriva ta însuţi. Nu ai dreptul să ucizi fără autoritate nici pe alţii, dar nici pe tine însuţi. Mai întîi, sinuciderea este împotriva firii, căci fiecare se iubeşte pe sine şi acţionează în mod natural pentru a se conserva. Dacă legea naturală îmbracă pentru ochii raţiunii valoare de lege morală, este o greşeală gravă să o încălci. în plus, fiecare parte, ca atare, aparţine întregului; or, fiecare om face parte dintr-un grup social; ucigîndu-se, un om aduce prejudicii comunităţii, care arc dreptul la serviciile lui; este, aşadar, o nedreptate, aşa cum arată Aristotel[29]. Ceea ce nu spune Aristotel, dar este mult mai important, este că sinuciderea este o nedreptate faţă de Dumnezeu. Căci Dumnezeu e cel care ne-a dat viaţa şi care are grijă de ea. A te priva de viaţă înseamnă a comite împotriva lui Dumnezeu păcatul pe care îl comiţi împotriva unui om ucigîndu-i servitorul, şi, în plus, înseamnă a comite păcatul de a uzurpa dreptul de a judeca pe care nu îl posezi. Singur Dumnezeu este judecătorul limitelor vieţii noastre. „Eu omor şi eu înviez", se spune în Dcuteronom (XXXII, 39). Legea naturală şi legea divină condamnă deopotrivă, aşadar, sinuciderea, ca un păcat împotriva persoanei înseşi, împotriva societăţii şi împotriva lui Dumnezeu[30].

A lua viaţa, ţie sau altora, este, în opinia Sfîntului Toma, un act de o gravitate atît de mare, îneît putem spune că, în ciuda excepţiilor aparente, nu există *nici un caz* în care acest act este justificat moral. Să înţelegem prin aceasta că în nici un caz nu este îngăduit să ucizi cu intenţia de a ucide. Se poate întîmpla ca urmărirea unui scop complet diferit, dar, de data asta, legitim, să ne împingă cu necesitate să

[::] *Sum. iheol.* IIª II[ac], 64, 2, ad *Resp.* Cf. II[0] II[ac], 64, 6, ad *Resp.*

[2K] *Suin. iheol.* IIª II[ac], 64. 3. ad *Resp.*. şi 65. 1. ad *2[m].* Este chiar interzis clericilor să-şi asume astfel de funcţii, pentru că ei sînt chemaţi să slujească altarul unde se reprezintă patimile lui Cristos condamnat la moarte, care, *cum percuterelur, nou repercutiebat* „atunci cînd era lovit, nu răspundea prin lovituri" (I Pt. II, 23); Cf. IIª II[ac], 64, 6, ad *Resp.* — Despre chestiunile referitoare la mutilări, lovituri şi răni, întemniţare, vezi Iª II[ac], 65 în întregire.

[29] *In VElh.,* lect. 17.

30 *Sum. Iheol.* IIª *U™,* 64, 5, ad *Resp.*

ucidem. Cu toate acestea, chiar şi în acest caz, uciderea nu trebuie să fie dorită pentru ea însăşi şi în calitate de scop. Am arătat de mai multe ori că actele morale sînt definite de intenţia care le călăuzeşte. A ucide cu intenţia finală de a ucide este întotdeauna o crimă. Pentru ca moartea să fie scuzabilă, este nevoie să rămînă, ca să spunem aşa, dincolo de intenţie şi să se prezinte ca accidentală în ce priveşte scopul urmărit. Aşa este cazul omorului comis în legitimă apărare. într-un asemenea caz, ceea ce e legitim este să vrei să-ţi salvezi viaţa, dar nu e legitim să-l ucizi pe agresor dacă te poţi proteja fără să o faci, şi nici măcar să ai intenţia să-l ucizi pentru a te apăra; nu trebuie să ai decît intenţia să te aperi împotriva lui, şi să nu-l ucizi, cum se spune, decît ca să te aperi[31].

Fără să faci rău cuiva în persoana sa, poţi să-i faci rău în privinţa bunurilor sale. De aici derivă numeroase specii de atingeri aduse justiţiei, care sînt tot atîtea încălcări ale dreptului de proprietate. Acest drept a dat naştere la multe controverse, unii chiar l-au negat, dar asta nu înseamnă că nu este un drept real. înzestrat cu raţiune şi voinţă, omul este în mod natural capabil să se folosească de lucruri, şi, cum nu ar putea subzista fără să recurgă la ele, are în mod firesc dreptul să o facă. A te putea folosi de un lucru în conformitate cu nevoile tale înseamnă a avea proprietatea acestuia. Aşadar, nu putem concepe viaţă umană posibilă fără acest minim care este dreptul de proprietate asupra bunurilor necesare pentru a trăi. Din această cauză, dreptul de proprietate este un drept natural. La aceasta, putem adăuga că este un drept sacru. Omul nu este capabil să-şi exercite dominaţia asupra lucrurilor

de care se foloseşte decît pentru că este dotat cu raţiune. Iar raţiunea este imaginea lui Dumnezeu în el. Proprietarul suprem şi absolut al naturii este Dumnezeu, care 1-a creat pe om; dar el 1-a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa, capabil, în consecinţă, nu să schimbe natura după placul său, ci cel puţin să-i exploateze resursele în folosul său. Deţinînd prin delegare divină puterea de a se folosi de lucrurile astfel puse la

[31] *Sum. iheol.* IIª IIᵃᶜ, 64, 7, ad *Resp.* — Este vorba aici doar despre un raport între persoane private. în cazul în care actul de a ucide devine o funcţie publică (soldaţi în vreme de război, jandarm urmărit de un criminal), intenţia devine legitimă, dar numai în virtutea unei delegaţii a autorităţii publice, şi cu condiţia ca aceia care sînt însărcinaţi cu aceste funcţii să le ducă la îndeplinire ca atare, fără să se lase cuceriţi de dorinţa personală de a ucide ori să profite de ocazia de a o satisface. — Omuciderile involuntare şi complet lipsite de orice bănuială de omucidere prin imprudenţă nu sînt, de fapt, decît accidente, şi nu greşeli: TIª IIᵃᶜ, 64, 8, ad *Resp.*

dispoziţia lui, omul are dreptul să o facă în limitele echitabile ale nevoilor sale[32].

Este adevărat că dreptul de proprietate, aşa cum e înţeles de obicei, pare să se întindă dincolo de simplul drept de folosinţă. A poseda înseamnă a avea ceva, nu doar pentru sine, ci al său, astfel încît se pare că bunul posedat face parte, ca să spunem aşa, din persoana însăşi. Dacă abordăm lucrurile din perspectiva dreptului natural, o asemenea apropriere a bunurilor nu se impune. Nu spunem că dreptul natural interzice comunitatea bunurilor, nici, în consecinţă, că aproprierea lor individuală este contrară dreptului natural, ci doar că acesta o ignoră. Raţiunea e cea care a adăugat dreptului natural aproprierea individuală a bunurilor, deoarece este necesar pentru viaţa umană ca fiecare om să posede în proprietate particulară anumite bunuri. Mai întîi, cînd un lucru aparţine tuturor, nimeni nu are grijă de el, în vreme ce fiecare preferă să se ocupe de ceea ce nu este decît al său. Mai mult, afacerile se fac mult mai ordonat dacă fiecare primeşte o însărcinare particulară, decît dacă toată lumea ar fi însărcinată cu toate; această diviziune a muncii, cum i se spune în zilele noastre, pare să implice, în gîndirca Sfîntului Toma. o anumită individualizare a proprietăţii. In fine, astfel se stabilesc între oameni relaţii mai paşnice, satisfacţia pe care o încearcă toţi de a poseda ceva făcînd ca fiecare să fie mulţumit cu condiţia sa. Pentru a ne asigura de acest fapt, c suficient să vedem de cîte ori posesia indiviză a bunurilor este o sursă de dispute. Cum spun oamenii legii: întotdeauna trebuie ieşit din indiviziune.

Acestea fiind spuse, nu trebuie totuşi să uităm că, în conformitate cu dreptul natural, folosirea tuturor lucrurilor este la dispoziţia tuturor. Acest fapt fundamental nu poate fi distrus prin stabilirea progresivă a proprietăţii individuale. Faptul că fiecare posedă în proprietate particulară bunurile de care are nevoie este un lucru excelent, deoarece nimănui nu-i va lipsi nimic şi nu va fi neglijat. Este cu totul altfel începînd din momentul în care unii acumulează, cu titlu de proprietăţi individuale, mult mai multe bunuri decît pot utiliza. A-ţi însuşi ceva de care nu ai nevoie înseamnă a-ţi apropria lucruri funciarmente comune şi a căror

[3:] *Stan. theol.* IIª II-[1]', 66, 1, ad *Resp.* A. HORVÂTH, O. P. *Eigentumsrecht nach dem hi Thomas von Aquin,* Moser. Graz. 1929; J. TONNEAU, art. „Propriete". în *Dict. de theologie catholique.* voi. **XIII,** col. 757-846.

Informaţii bibliografice despre problema dreptului de proprietate în *Bulletin thn-miste,* 1932, pp. 602-613, şi 1935, pp. 477-482.

Despre chestiunea, foarte complexă, a dreptului de proprietate după Sfintul Toma, a se vedea J. PERES-GARCI A, O. R, *De principiis functionis socialii proprietăţii- priva-tae apud divum Thomam Aquinatem,* Fribourg (Elveţia), 1924.

folosire trebuie să rămînă comună. Remediul acestui abuz este să nu considerăm niciodată ca rezervate propriei noastre folosinţe nici chr.r bunurile pe care le posedăm în proprietate indi* idual㠖 Să dispunem de ele, dacă tot sînt ale noastre, dar să le ţinem întotdeauna la dispoziţia celor care pot avea nevoie de ele. Omul bogat care tiu-şi distribuie surplusul îi lipseşte pe nevoiaşi de bunuri a căror folosinţă le aparţine de drept şi de care îi lipseşte prin violenţă. Bogăţiile, să o reamintim, nu sînt rele în sine; dar trebuie să ştii să te foloseşti de ele în conformitate cu raţiunea[33].

Deoarece este licit să posedăm în proprietate particulară anumite bunuri, orice derogare de la acest

drept este un păcat. Unul dintre ele este pungăşia, ce consta în a-ţi însuşi pe furiş bunul altuia, iar altul este hoţia, ce constă în a-1 acapara prin violenţă[34]. Dacă astfel de acte s-ar generaliza, societatea umană ar fi distrusă, şi de altfel ele afectează, prin iubirea pe care trebuie să o avem pentru aproapele nostru, iubirea pe care trebuie să o avem pentru Dumnezeu[35]. Dimpotrivă, a pune mîna, în caz de necesitate, pe lucrul de care ai nevoie nu înseamnă o pungăşie. Am reamintit-o deja: în conformitate cu dreptul natural, lucrurile au fost puse de Dumnezeu la dispoziţia tuturor oamenilor pentru a se îngriji de nevoile lor. Faptul că dreptul uman a divizat şi apropriat posesia bunurilor nu ar putea avea efect abolirea dreptului natural căruia i se adaugă. Ceea ce posedă bogaţii în exces faţă de nevoile lor este, aşadar, destinat, *prin dreptul natural,* nevoilor săracilor. Fără îndoială, cei care posedă aceste bunuri sînt liberi să dispună de ele după cum consideră ei mai bine pentru a-i hrăni pe cei înfometaţi şi pentru a-i îmbrăca pe cei goi; dar, în caz de necesitate urgentă şi evidentă, un om aflat la strîmtoare poate să pună mina pe bunul altuia fie prin viclenie, fie prin violenţă, tară să comită prin aceasta un păcat[36].

După nedreptăţile făcute prin fapte, iată-le pe cele în vorbe[37]. Cuvintele cele mai importante din acest punct de vedere sînt cele ale judecătorului, a cărui funcţie proprie este de a face dreptate. Sentinţa pe care o pronunţă un judecător este un fel de lege specială făcută pentru un caz particular. Este, de altfel, motivul pentru care, ca şi legea generală însăşi, sentinţa judecătorului are forţă constrîngătoare; ea leagă cele două părţi, şi puterea pe care o are de a constrînge persoanele particulare este

■" *Cont. Cent.* III, 127, ad *Quia veru...,* şi *Suin. theol* II[a] II[ac], 66, 2, ad *Resp.* şi ad 2™. [54] Despre proprietatea obiectelor găsite, vezi *Sum. theol.* II' II[3C], 66, 5, ad 2[m]. [35] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 66, 6. ad *Resp.* [!fi] *Sum. theol.* II[a] II[3]*, 66. 7. ad *Resp.*

" Ne aflăm tot în domeniul viciilor contrare justiţiei comutative, care **urmăreşte** stabilirea de raporturi de egalitate.

semnul sigur că judecătorul care o pronunţă vorbeşte atunci în numele statului. Aşadar, nimeni nu are dreptul să judece fără să fi fost mandatat legal în acest scop[38]. Acest caracter de persoană publică este atît de inseparabil de judecător, încît el nu are nici măcar dreptul să ţină seama, în judecăţile sale, de ceea ce ştie doar în calitate de persoană privată. El îşi poate întemeia judecăţile numai pe ceea ce ştie *în calitate de judecător.* Or, în calitate de persoană ce exercită o funcţie publică, judecătorul nu cunoaşte, pe de o parte, decît legile divine şi umane, pe de altă parte, decît depoziţiile martorilor şi probele care figurează în dosarul cauzei. Bineînţeles, ceea ce se întîmplă să cunoască despre caz cu titlu privat poate să-1 ajute să ducă o discuţie mai precisă despre ceea ce se citează ca probe şi să-i arate inconsistenţa; cu toate acestea, dacă nu le poate recuza juridic, el trebuie să-şi bazeze judecata pe acestea[39]. Pentru acelaşi motiv, un judecător nu se poate pronunţa despre un caz în care el figurează ca acuzator, nici să se comporte ca acuzator într-un caz în care el este judecător. în calitate de judecător, el nu este decît interpretul justiţiei. Cum spune Aristotel, el este o justiţie vie[40]. Aşadar, la fel cum judecătorul trebuie să uite ceea ce se poate întîmplă să ştie ca martor, el trebuie să facă complet abstracţie de ceea ce ar putea avea de spus ca acuzator. Pe scurt, nu poţi fi în acelaşi timp judecător şi parte. Ar însemna să exerciţi justiţia faţă de tine însuţi, ceea ce nu se poate spune decît metaforic, pentru că, am mai spus-o, virtutea dreptăţii vizează în mod direct pe altcineva[41]. în fine, judecătorul nu are autoritatea să sustragă un vinovat de la pedeapsă. Dacă plîngerea i se dovedeşte justificată, reclamantul are dreptul ca vinovatul să fie pedepsit, iar judecătorul este acolo tocmai pentru ca acest drept să fie recunoscut. Pe de altă parte, judecătorul are misiunea dată de stat să aplice legea; aşadar, dacă legea cere pedepsirea vinovatului, judecătorul este obligat, o dată în plus, să facă abstracţie de sentimentele lui ca persoană particulară şi să aplice legea întocmai. Este de la sine înţeles că şeful statului, care este judecătorul suprem, nu este în aceeaşi situaţie cu ceilalţi judecători. Avînd putere deplină, el poate sustrage un vinovat de la pedeapsă, dacă apreciază că o poate face fără să dăuneze intereselor comunităţii[42].

Constrîns să se mărginească la piesele procesului pentru a-şi întemeia sentinţa, judecătorul ar fi la discreţia acuzatorului, apărătorului şi a

[38] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 67, 1, ad *Resp.* [i9] *Ibid, 2, ad Resp.*
[40] *In VEth. Nic,* lect. 6; ed. Pirotta, n. 955, p. 318.
[41] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 67, 3, ad *Resp.*
[42] *Ibid.,* 4, *ud Resp.*

martorilor, dacă, la rîndul lor, aceştia nu ar fi obligaţi să respecte, şi ei, justiţia. A acuza este o datorie,

cînd e vorba de un păcat ce ameninţă binele public şi cînd eşti în măsură să-ţi dovedeşti acuzaţia. Dimpotrivă, dacă nu e vorba decît de un păcat fără repercusiuni conceptibile asupra binelui public, nu mai sîntem obligaţi să acuzăm. De altfel, nu sîntem obligaţi în nici un caz, dacă nu ne simţim în măsură să susţinem acuzaţia prin dovezi, deoarece niciodată nu sîntem obligaţi să facem ceea ce nu putem face aşa cum trebuie făcut[43]. Dacă trebuie şi putem să acuzăm, trebuie să o facem în scris, pentru ca judecătorul să ştie exact ce are de făcut, dar trebuie mai ales să avem grijă ca niciodată să nu aducem vreo acuzaţie care să nu fie întemeiată. A comite această greşeală înseamnă a calomnia. Unii nu o fac decît din nesocotinţă, încrezîndu-ne în ce „se spune", dar alţii o fac în mod deliberat şi din pură răutate, ceea ce este mult mai grav. Nimic nu poate justifica o acuzaţie calomnioasă, nici chiar intenţia de a servi binele public, deoarece nu ai dreptul să slujeşti binele comun făcînd pe nedrept rău cuiva[44]. Dimpotrivă, dacă acuzaţia este întemeiată şi dacă te-ai decis să o formulezi, ai datoria să o susţii pînă la capăt. A ascunde fraudulos faptele referitoare la acuzaţia care se aduce, a te abţine de la furnizarea dovezilor înseamnă a intra în cîrdăşie cu vinovatul şi a-i deveni complice. Această vină este prevaricaţiunea[45]. Ca şi acuzatorul, acuzatul are şi el obligaţiile sale faţă de justiţie. Prima dintre toate este să recunoască autoritatea judecătorului şi să i se supună. Acuzatul va trebui, aşadar, mai întîi să expună judecătorului adevărul, cînd acesta o cere, în limitele prevăzute de lege. A refuza să mărturiseşti un adevăr pe care eşti obligat să-1 spui sau a-1 nega în mod mincinos este o vină gravă; dar, dacă judecătorul îşi extinde ancheta peste limitele legale, poţi refuza să răspunzi, calificîndu-1 drept abuz, sau poţi recurge la orice subterfugiu autorizat de procedură. în orice caz, nu trebuie niciodată să minţi. Cel care minte pentru a se apăra păcătuieşte

[41] *Sum. theol. W* II[ac], 68, 1, ad *Resp.* —Acest articol face distincţia dintre denunţ şi acuzaţie: *Haec est differcntia inter denunlialionem el accusalionem, quod in denun-tiaiione attendilur emendulio fratris, in accusalione autem allenditur punilio criminis* „aceasta e diferenţa dintre denunţ şi acuzaţie, pentru că în cazul denunţului se urmăreşte îndreptarea fratelui, iar în cazul acuzaţiei însă se urmăreşte pedepsirea delictului". Motivul pentru care acuzaţia nu este obligatorie (cu excepţia cazului cînd este în joc interesul public) e că singurul său obiect este pedepsirea vinovatului în această viaţă, însă nu în această viaţă trebuie să-şi primească greşelile în cele din urmă pedeapsa. Aristotel ar fi tost foarte surprins de acest argument.

[44] *Sum. theol.* II[a] II[11C], 68, 3, ad *Resp.* şi ad l[m].

[4"] *Loc. cil.,* ad 2[m]. Se înţelege de la sine că, **dimpotrivă, dacă observăm în** cursul dezbaterilor că acuzaţia care s-a adus este fără temei, **avem, nu doar dreptul, ci şi datoria** de a renunţa la ea: *ibid.,* ad 3[m].

împotriva iubirii lui Dumnezeu, căruia îi aparţine judecata, şi păcătuieşte de două ori împotriva iubirii aproapelui, refuzînd judecătorului adevărul care-i este datorat şi expunîndu-1 pe acuzatorul său la pedeapsa prevăzută pentru acuzaţiile neîntemeiate[46]. Problema este, aşadar, de a şti dacă, atunci cînd nu se ştie vinovat, acuzatul este obligat să mărturisească. El este obligat să mărturisească fapta de care este acuzat, cînd e întrebat dacă acuzaţia este adevărată, dar nu e defel obligat să mărturisească ceva de care nu este acuzat şi, chiar, nimic nu-i interzice să se folosească de reticenţele necesare pentru ca acelea dintre faptele sale care nu sînt încă cunoscute să nu fie dezvăluite. Vedem acuzaţi, nu doar recunoscînd crima de care sînt acuzaţi, ceea ce trebuie să facă, dar mărturisind spontan şi una sau mai multe crime despre care nimeni nu se gîndea să-i acuze. Nimic nu-i obligă s-o facă, şi este chiar legitim pentru ei să ascundă prin mijloace convenabile acest adevăr pe care nu sînt obligaţi să-1 mărturisească.

A-1 considera pe acuzat ca obligat moral să-şi recunoască vina de care este acuzat pe drept cuvînt înseamnă a merge cu mult dincolo de ceea ce cere justiţia tribunalelor. Sfintul Toma d'Aquino nu ignora acest lucru. El însuşi a ridicat obiecţii împotriva legii care, în materie criminală, declara că este permis oricui să-1 cumpere pe adversar. în plus, a arătat că, dacă legea pedepseşte cîrdăşia dintre acuzator şi acuzat, nu prevede, în schimb, nici o sancţiune împotriva cîrdăşiei dintre acuzat şi acuzatorul său. De ce ar interzice morala ceea ce legile permit? Deoarece, răspunde Sfîntul Toma, legile omeneşti lasă nepedepsite multe fapte pe care doar judecata lui Dumnezeu le condamnă drept păcate. Nu există lege împotriva depravării. Fapt pentru care nu este un păcat moral mai puţin grav. La fel aici. Un acuzat se înţelege să-1 cumpere pe acuzatorul său pentru ca acesta să-şi retragă plîngerea. Judecătorul este în mod evident înşelat, dar ce poate face judecătorul dacă nu mai există acuzare? Nimic, evident. Ceea ce aşteaptă Sfîntul Toma de la vinovat este, aşa cum spune el însuşi cu propriile-i cuvinte, un act de virtute perfectă *(perfectae virtutis),* refuzul de a-1 cumpăra pe acuzatorul său, chiar dacă, refuzînd să o facă, s-ar expune la pedeapsa capitală. Legea nu cere acest eroism de la

nimeni. Funcţia proprie a legii umane este să menţină întregul popor în ordine, şi nu ne putem aştepta de la un atît de mare număr de oameni la respectarea scmpuloasă a tuturor virtuţilor, care nu va fi niciodată decît fapta unui număr mic de oameni. Aşadar, a-1 cumpăra pe adversar este
4(1 *Suin. theol.* II[a] II[ac], 69, 1, ad Resp. Ideea că putem răni caritatea faţă de Dumnezeu inducînd în eroare judecătorul este, trebuie s-o spunem, cu totul străină de morala **lui**
Aristotel.
permis de lege, dar este interzis de Dumnezeu[47]; vinovatul care se ştie în această situaţie va refuza, aşadar, să recurgă la asemenea subterfugii şi, o dată condamnat, se va feri, chiar, să facă apel pentru o condamnare pe care a primit-o[48].
După acuzator şi acuzat, martorii. Codul lor mofal este destul de complicat, iar dificultăţile încep pentru aceştia din clipa în care se pune problema de a şti dacă sint obligaţi să depună mărturie. Da, dacă li se porunceşte în acest sens de către autorităţile judiciare şi dacă, de altfel, faptele sînt de notorietate publică, sau evidente, dar, dacă ni se cere să dezvăluim păcate râmase secrete şi despre care nu se ştie nimic nu sîntem obligaţi să depunem mărturie. Pe de altă parte, se poate întîmpla ca persoana care face apel la mărturia noastră să fie o simplă persoană privată, fără autoritate asupra noastră. în acest caz, avem de deosebit două cazuri. Dacă e vorba să salvăm un acuzat de la o condamnare nedreaptă, sîntem obligaţi moral să ne prezentăm ca martori ca să depunem mărturie în sprijinul apărării şi chiar, dacă nu putem s-o facem, să informăm despre adevăr pe cineva care ar putea depune mărturie pentru noi; dar, dacă ar fi vorba, dimpotrivă, să fie condamnat cineva, nimeni nu ne-ar putea impune obligaţia să intervenim, nici chiar ca să evităm prejudiciile pe care le va suporta acuzatorul pentru a fi adus o acuzaţie, fără îndoială justificată moral, dar defectuos întemeiată juridic. în definitiv, nimic nu ne obligă să ne expunem acestui risc. Să ne reamintim că, pentru a fi obligaţi să acuzăm, trebuie să avem mijlocul să dovedim. Acuzatorul trebuia să prevadă că va eşua în a-şi dovedi acuzaţia[49].
O dată admis să depună mărturie, pentru martor se pune problema de a şti cum să procedeze. E foarte limpede că trebuie să spună adevărul. Mai întîi, va fi admis să depună mărturie în justiţie doar sub prestare de jurămînt, aşadar, nu poate face o falsă depoziţie fără să comită un sperjur. în plus, ar păcătui împotriva justiţiei învinuindu-1 sau dez-vinovăţindu-1 pe nedrept pe acuzat de vina sa. în fine, chiar şi numai ca minciună, falsa mărturie este interzisă[50]. De aici încep adevăratele dificultăţi. A depune mărturie în justiţie cere să nu se afirme ca sigur decît lucrai de care eşti sigur, şi, dimpotrivă, să nu se prezinte decît ca îndoielnic lucrul de care ai motive să te îndoieşti. Dar aceasta nu este tot. A te simţi sigur de ceva nu dovedeşte că ceea ce afirmi este cert.

[47] *Suin. iheol.* II" II"[C], 69, 2, ad l[m] şi ad *2"*\ Această discuţie punt- într-o manieră foarte acută problema caracterului propriu al moralei tomiste, problemă asupra căreia vom reveni.
[4li] *Ibid.,* 3 şi 4.
[4lJ] *Suin. theol.* II[a] *W,* 70, 1, ad *Resp.*
[Sl>] *Ibid.. 4, ad Resp.*

Memoria este înşelătoare şi, deşi erorile de memorie comise cu bună-cre-dinţă te dezvinovăţesc de sperjur[51], trebuie să-ţi iei toate precauţiile posibile pentru a le evita.
Judecătorul va trebui să ţină seama de altfel de posibilitatea unor asemenea greşeli. Tocmai pentru a ne proteja împotriva lor se cere martorilor să facă depoziţia sub jurămînt. începînd din momentul în care a jurat să spună adevărul, martorul care îl denaturează comite un sperjur, ceea ce reprezintă una dintre greşelile cele mai grave care se pot comite, deoarece aduce atingere lui Dumnezeu[52]. Dar buna-credinţă a martorului nu e suficientă pentru a-1 proteja de eroare. Iată de ce, de obicei, o singură mărturie nu e considerată drept o dovadă, se vor cere două, sau, şi mai bine, trei mărturii concordante. Este adevărat că acordul a trei martori nu înseamnă deloc o dovadă, în sensul strict al termenului; dar nici acordul a douăzeci de martori nu este. în justiţie, mărturiile au ca obiect această materie eminamente particulară, contingenţă şi variabilă care sînt faptele omeneşti. Deci, nu putem spera decît

să obţinem o asigurare probabilă în majoritatea cazurilor. Să ne aşteptăm la un anumit procentaj de erori şi să nu ne facem iluzia că vom atinge vreodată certitudinea demonstrativă. Aşadar, este rezonabil să admitem drept valabilă depoziţia reclamantului prin acordul a doi martori[53].
Trebuie totuşi ca ei să fie de aceeaşi părere, cel puţin în privinţa esenţialului. Dacă mai mulţi martori se declară de acord asupra faptei, dar sînt în dezacord asupra anumitor circumstanţe esenţiale, capabile să afecteze natura acestei fapte, de exemplu timpul, locul sau persoanele, este ca şi cum ei nu ar fi de acord asupra faptei înseşi. La drept vorbind, ei nu vorbesc despre acelaşi lucru, fiecare dintre ei nefiind, aşadar, mai mult decît un martor izolat. Cu toate acestea, dacă unul dintre ei declară pur şi simplu că nu-şi mai aminteşte una dintre aceste împrejurări principale, acordul general al mărturiilor va subzista, deşi uşor atenuat, în fine, dacă dezacordul nu vizează decît detalii de importanţă secundară, de exemplu dacă era vreme frumoasă sau dacă ploua, sau în ce priveşte culoarea unei case, acordul fundamental al martorilor îşi va păstra întreaga valoare. Acestea sînt lucruri cărora în general nu le acordăm decît puţină atenţie şi pe care le uităm uşor. Aceste discordanţe mărunte ar contribui mai degrabă la întărirea credibilităţii mărturiilor, deoarece, cînd mai mulţi martori sînt de acord asupra celor mai mici detalii, e cazul să apară temerea ca ei să nu se fi sfătuit dinainte şi ca mărturia lor să

[51] *Ibid.,ad \[m].*
[52] *Ibid,* ad 3'".
[51] *Ibid., 2,* ad *Resp.* şi ad l[m].

nu fie denaturată. în fond, nici măcar acest aspect nu e sigur, şi decizia aparţine doar prudenţei judecătorului. în cele din urmă, sarcina de a cîn-târi mărturiile îi revine întotdeauna acestuia. Dacă se găseşte în prezenţa unor martori care se contrazic, unii în favoarea reclamantului, alţii în favoarea acuzatului, judecătorul va avea datoria delicată de a aprecia credibilitatea martorilor prezenţi, apoi se va pronunţa în favoarea tezei pe care o vor susţine martorii cei mai autorizaţi. Dacă, dimpotrivă, valoarea mărturiilor pare să fie egală, de îndoială va trebui să beneficieze acuzatul[54].
Nu am terminat cu actorii dramei sau comediei judiciare. După judecător, acuzator, acuzat şi martori, vine personajul care are tendinţa să-şi atribuie rolul prim, avocatul. A pleda este o profesie, aşadar, este corect ca acela care o exercită să primească onorarii. Cînd un nevoiaş are nevoie de serviciile unui avocat, nu putem spune că acesta ar fi personal obligat să pledeze pentru el. Dacă o face, este un fel de operă de binefacere, dar el nu trebuie să o facă, chiar în această calitate, decît dacă este vorba de cazuri urgente şi dacă nimeni nu a mai fost desemnat în afara lui să o facă. A te dedica apărării judiciare a săracilor este o operă magnifică, dar va trebui să renunţi complet la propriile tale procese pentru a i te consacra. Cum spune S fin tul Toma, „nu eşti obligat să străbaţi lumea în căutarea nevoiaşilor, e suficient să faci operă de binefacere cu cei pe care îi întîlneşti". Cazul medicilor este de altfel întru totul asemănător. Ca şi avocatul, medicul e obligat să ajute gratuit pe săraci în urgentă nevoie de ajutorul lui, cu condiţia ca nici un alt medic să nu fi fost desemnat în mod mai firesc s-o facă. Bineînţeles, el face bine că-i îngrijeşte, chiar dacă această datorie i-ar reveni mai degrabă vreunui confrate mai bogat, sau care rămîne mai aproape de pacienţi; din partea lui este un act lăudabil, dar nu e obligat strict să-1 facă. Clientela unui avocat sau a unui medic care şi-ar petrece timpul să caute oameni nevoiaşi pentru a-i asista în justiţie sau pentru a-i îngriji ar spori mult mai repede decît veniturile lor. în aceste condiţii, de ce negustorii, în loc să-şi vîndă marfa, nu ar distribui-o oamenilor nevoiaşi?[55]
Pentru a-şi exercita profesia aşa cum se cuvine, un avocat trebuie să fie capabil să dovedească dreptatea cauzelor pe care trebuie să le

[54] *Sum. iheol.* II" II*-', 70, 2, ad 2[m]. Chiar această ultimă concluzie nu este absolută, deoarece un judecător trebuie să ezite să absolve un inculpat a cărui eliberare ar risca să pună în pericol interese publice considerabile. Aici, ca şi în altă parte, sarcina de a decide revine prudenţei sale. — Despre diversele caracteristici ce contribuie la evaluarea unei mărturii, vezi II[a] II[ac]. 70, 4, ad *Resp.*
[55] *Sum. theol.* II[1] II"[C]. 71, 1, ad *Resp.* în legătură cu dreptul avocaţilor şi al medicilor de a primi onorarii, vezi *loc. cil.,* 4, ad *Resp.* şi ad l[m].

apere. Aşadar, îi trebuie o competenţă profesională specială şi, în plus, darurile naturale cerute de exerciţiul vorbirii în public. Nu ne putem imagina cu uşurinţă un avocat surd şi mut; dar un avocat lipsit de moralitate ar trebui să fie nu mai puţin inimaginabil, căci, din punct de vedere moral, este interzis avocatului să pledeze pentru o cauză nedreaptă. Dacă o face din greşeală şi din bună-credinţă,

el nu comite nici un păcat, dar, dacă ştie că de fapt cauza pe care o apără este nedreaptă, aduce o ofensă gravă justiţiei şi va trebui chiar să se considere obligat să repare, pe lîngă partea adversă, prejudiciul produs în mod nedrept[56]. Aici, avocatul se află, aşadar, într-o situaţie cu totul diferită faţă de medicul ce se angajează să îngrijească un caz disperat. Fără îndoială, a vindeca un caz disperat şi a cîştiga o cauză condamnabilă cer talente excepţionale, dar, dacă medicul eşuează, el nu păgubeşte pe nimeni, pe cînd avocatul face o nedreptate cuiva dacă reuşeşte. Profesional, este un succes, dar moral este un păcat[57]. Avocatul să nu se împovăreze niciodată decît cu cauze pentru care are toate motivele să le creadă juste, şi să le apere cît mai iscusit posibil, fără să se folosească niciodată de minciună, dar fără să-şi interzică şiretlicurile şi reticenţele necesare triumfului dreptăţii. Dacă, în cursul procesului, se întîmplă să se convingă că de fapt cauza pe care o credea justă nu este aşa, nu aşteptăm de la el să trădeze această cauză, să treacă în tabăra adversă şi să-i dezvăluie secretele pe care le deţine, dar poate, şi chiar trebuie, să renunţe să o apere şi să încerce să-1 facă pe clientul lui să se recunoască vinovat, sau cel puţin să obţină de la partea adversă o încheiere amiabilă, în care dreptul său să fie recunoscut[58].

Să părăsim tribunalul pentru a reintra în viaţa obişnuită. Ocaziile de a leza justiţia prin cuvinte nu sînt rare. Putem s-o facem prin afronturi, ce atentează la onoarea aproapelui. în această calitate, afrontul *(contumelia)* este cu atît mai jignitor, cu cît îl facem cuiva în prezenţa unui număr mai mare de persoane[59]. Ceea ce face ca afrontul sau insulta să fie păcate grave este exact ceea ce le constituie ca atare: să fie vorbe pronunţate cu intenţia să-1 priveze pe cineva de onoare[60]. Nu este o

[156] 5;/«i. *Iheol.* TI" II[ac]. 71. 3. ad *Resp.*

[57] *Loc. cil.,* ad l[m].

[5]* *Loc. cit.,* ad 2[m] şi ad 3[m].

[Jl)] *Suin. theol.* II[a] H[ai]. 72, 1. ad l[ln]. — în legătură cu nuanţele care disting afrontul *(contumelia).* insulta *(convicium* „a reproşa cuiva o infirmitate corporală") şi denigrarea *(improperium* „cuvinte destinate să deprecieze pe cineva"), vezi *loc. cit.,* ad 3[m].

[611] Afrontul *(contumelia)* constă în principal în cuvinte; se poate insulta prin gesturi sau chiar prin ofense şi fapte de violenţă, de exemplu o palmă; cu toate acestea, în aceste cazuri este vorba de fapte şi gesturi luate ca *semne* ale dorinţei de a înfăptui un afront.

ofensă mai puţin serioasă decît pungăşia sau hoţia, deoarece un om nu ţine mai puţin la onoarea lui decît la bunurile pe care le are. Aşadar, trebuie să ne arătăm extrem de discreţi şi prudenţi în administrarea oprobriului public. Putem fi în drept să-1 aplicăm; chiar putem avea datoria s-o facem, dar, în nici un caz, sub nici un pretext, nit avem dreptul să dezonorăm. Nu spunem pur şi simplu: niciodată nu trebuie *să ai intenţia* să dezonorezi, ci: niciodată nu trebuie să lipseşti un om de onoarea sa. A o face printr-o alegere neîndemînatică a cuvintelor pe care le foloseşti poate fi un păcat mortal, chiar dacă nu ai nici o intenţie să-1 lezezi.

Afrontul nu trebuie de altfel confundat cu tachinarea, distracţie favorită a caracterelor vesele. Nu tachinăm pentru a răni, ci mai degrabă pentru a înveseli şi pentru a provoca rîsul. în anumite limite, nu există în acest lucru nici un rău. Dar nu trebuie să tachinăm doar pentru a-1 face să rîdă pe cel pe care-1 tachinăm; dacă forţăm nota, oricît de puţin, îl rănim, ceea ce nu este mai legitim să facem decît să rănim pe cineva pentru că, în joacă, îl lovim prea tare. în primul rînd, cel pe care-1 tachinăm trebuie făcut să rîdă, şi nu să-i facem pe alţii să rîdă de el, ceea ce este un adevărat afront[61].

în general, afrontul e inspirat de un impuls de mînie. Să ne amintim că acest afect implică o dorinţă de răzbunare, iar răzbunarea de care dispune toată lumea, cea care ne stă cu orice prilej la dispoziţie, este o vorbă jignitoare adresată celui care ne-a ofensat. Simţindu-ne umiliţi de el în onoarea noastră, căutăm să-1 atingem pe potrivă. Aşadar, nu orgoliul e cel care inspiră direct cuvintele jignitoare, dar el ne dispune la acest lucru, deoarece cei care se cred superiori celorlalţi sînt prompţi în a le adresa cuvinte dispreţuitoare, şi cum, în plus, ei se mînie cu uşurinţă, luînd drept o injurie orice rezistenţă a altora faţă de voinţa lor, orgolioşii nu ezită să le aducă un afront[62]. Cînd noi sîntem victimele mîniei lor, să o suportăm cu răbdare. Răbdarea priveşte deopotrivă ceea ce se spune şi ceea ce se face împotriva noastră. A fi un adevărat răbdător în faţa unui afront înseamnă să fii capabil să-1 accepţi fără să crîcneşti. Cu alte cuvinte, nu există afront pe care un om răbdător să nu fie în stare să-1 îndure. Aceasta nu înseamnă totuşi că trebuie întotdeauna să îndurăm afronturile fără să protestăm. A putea să o facem, dacă este necesar, iată virtutea, dar nu e necesar să o facem întotdeauna. Este bine, chiar pentru cei care-i jignesc pe alţii, să li se taie din insolenţă punîndu-i uneori la

k

Acestea constituie, aşadar, un fel de limbaj; tocmai de aceea, prin extensie, spunem despre o palmă că este un afront; *Suin. theol.* II" II[ac], 72. 1, ad *Resp.*

[61] *Sum. theol.* II» W. 72, 2, ad l[m].

[62] *Sum. theol.* II[a] II[ilc], 72, 4, ad *Resp.* şi ad l[m].

punct, şi, făcînd acest lucru, facem un serviciu multora. Nu sîntem răspunzători doar pentru ceea ce sîntem, ci şi pentru ceea ce reprezentăm. Un predicator al Evangheliei, de exemplu, care s-ar lăsa dezonorat în mod public fără un cuvînt de protest ar lăsa Evanghelia însăşi dezonorată, şi cei cărora trebuie să le îndrepte moravurile ar fi prea fericiţi să creadă că ale lui sînt condamnabile. Nici că şi-ar putea dori un pretext mai bun pentru a nu le îndrepta pe ale lor[63].

Ceea ce afrontul face în mod deschis, uneori public, denigrarea o face în secret[64]. Unii denigrează pentru a afecta bunul renume al altuia, alţii găsesc o plăcere reprobabilă de a şuşoti la urechile prietenilor cuvintele otrăvite care le vor distruge prietenia[65], alţii, în fine, recurg la zeflemea pentru a-1 acoperi pe celălalt de ruşine. Ridicolul este o armă redutabilă, iar dacă simpla batjocură poate să fie doar un joc sau, cel mult, un păcat lipsit de însemnătate, zeflemeaua propriu-zisă este un păcat grav, mai grav decît denigrarea, şi chiar decît afrontul. Cel care insultă ia în serios cel puţin răul de care îl acuză ceilalţi, cel care îi ridiculizează îi consideră atît de demni de a fi dispreţuiţi, încît nu face decît să se amuze de ei[66].

Vorbind despre viciile ce afectează justiţia comutativă, le-am descris pe cele care constau în a pune mîna pur şi simplu pe un bun oarecare, fără să-1 despăgubeşti pe posesor. Aşa sînt, de exemplu, pungăşia şi hoţia. Trebuie să le examinăm acum pe cele care violează schimburile voluntare, şi în primul rînd frauda, prin care injustiţia îşi face loc în cumpărări şi vînzări, adică, vorbind în general, în schimburile comerciale.

A comite o fraudă înseamnă a vinde un obiect cu un preţ mai mare decît valorează; ceea ce valorează un obiect reprezintă preţul său corect; întreaga chestiune constă, aşadar, în a determina această ultimă noţiune. Este ea însăşi solidară cu aceste două fapte care sînt cumpărarea şi vînzarea. Este vorba aici de practici introduse pentru comoditatea cumpărătorului, precum şi a vînzătorului. Fiecare dintre ei are nevoie de ceea

[b] *Ibid.,1, ad Resp.*

[64] Denigrarea *(detractio)* se deosebeşte de afront prin felul de a folosi limbajul şi prin scopul pe care şi—1 propune. Un om care insultă vorbeşte deschis, un denigrator vorbeşte pe la spate; un om care insultă atentează la onoare, denigratorul *lezează* reputaţia *(Sum. theol. W* II[ac]. 73, 1, ad *Resp.).* Se poate întîmpla să trebuiască să diminuăm reputaţia cuiva, dar nu acesta trebuie să fie scopul pe care ni-1 propunem. A denigra înseamnă a leza reputaţia cuiva din plăcerea de a o leza, şi tocmai acest fapt reprezintă un păcat: *loc. cil.,* 2. ad *Resp.*

*° *Sum. theol.* II[a] II-". 74, 1. ad *Resp.* E forma denigrării *(detractio) pe* care Sfîntul Toma o numeşte *susitrratio.* insinuarea de care se foloseşte persoana care seamănă discordia.

[66] *Sum. theol.* II* II*-'. 75, 2, ad *Resp.*

ce posedă celălalt, ei trebuie, aşadar, să procedeze la un schimb de bunuri, dar, cum acest schimb are drept obiect să facă un serviciu amîn-durora, nu trebuie să devină o povară nici pentru unul, nici pentru celălalt. Contractul ce se stabileşte între cumpărător şi vînzător trebuie să se soldeze, aşadar, cu o egalitate. Cu alte cuvinte, trebuie să existe egalitate între obiectele livrate de vînzător şi preţul plătit de cumpărător. Preţul este măsura valorii lucrurilor utile vieţii. Fiecare cantitate din aceste lucruri se măsoară printr-un preţ dat. Moneda a fost inventată tocmai pentru a reprezenta acest preţ[67]. Dacă preţul ar depăşi valoarea lucrului, sau dacă, invers, valoarea lucrului ar depăşi preţul, egalitatea pe care o cere justiţia ar fi înlăturată. Aşadar, este de la sine nedrept şi ilicit să vinzi un lucru cu un preţ mai mare sau mai ieftin decît valorează.

Aceasta e principiul; în practică, lucrurile sînt mult mai complicate. Valoarea medie şi normală a unui obiect nu este întotdeauna identică cu valoarea reală pe care o are pentru un cumpărător şi un vînzător daţi. Vînzătorul poate să aibă mare nevoie, să ţină la un anumit obiect foarte mult şi, în consecinţă, va

încerca o ezitare dintre cele mai puternice să se despartă de acesta, pe cînd cumpărătorul poate avea o atît de mare nevoie de el, încît plata acestui obiect peste preţul său să constituie pentru el o afacere bună. într-un asemenea caz, preţul corect trebuie să ţină seamă de sacrificiul la care consimte vînzătorul. Acesta poate să vîndă, aşadar, în mod licit obiectul cu un preţ mai mare decît valorează de fapt, la preţul pe care îl valorează pentru el acest obiect. Dimpotrivă, nevoia pe care o are de acest obiect cumpărătorul nu-1 autorizează pe vînzător să-şi sporească preţurile, dacă el însuşi nu face nici un sacrificiu excepţional consimţind să vîndă. Nu putem vinde decît ceea ce avem. Dacă vînzarea ne cauzează vreun prejudiciu, este prejudiciul *nostru;* este al nostru, putem, aşadar, să-i hotărîm preţul, dar nevoia urgentă care-1 zoreşte pe cumpărător este nevoia *sa;* deoarece este a lui, nu putem să i-1 vindem lui. într-un asemenea caz, mai degrabă cumpărătorul e cel care adaugă în mod spontan ceva la preţul care i se cere, pentru a mulţumi cinstit vînzătorului pentru serviciul excepţional pe care i-1 face[68].

Se va considera poate că acestea sînt nişte condiţii foarte stricte, poate chiar excesive, şi că dreptul civil nu cere atîtea. Legea lasă în mod inteligent o anumită marjă ce permite cumpărătorului şi vînzătorului să se

[67] Despre motivele care au condus la alegerea aurului şi a argintului ca etaloane, a se vedea cîteva sumare indicaţii în *Sum. theol.* II[a] \\[ac], 77, 2, ad l[m]. — Despre ansamblul problemelor referitoare la preţul corect, a se consulta lucrarea lui S. HAGUENAUER, *Das* iustum pretium *bei Thomas von Aquino, ein Beitrag zur Geschichle der objektiven Werllheorie,* Kolhammcr, Stuttgart, 1931.

[61t] *Sum. theol.* II» II[a]>-', 77, 1, ad *Resp.*

înşele într-o mică măsură unul pe celălalt. Numai în caz de fraudă evidentă şi gravă, un tribunal va obliga una dintre părţi la restituire. Este adevărat, dar să ne reamintim o dată în plus că obiectul legii nu este şi cel al moralei. Legile omeneşti sînt tăcute pentru popor, care nu este compus numai din oameni virtuoşi. Codul civil nu poate, aşadar, să interzică tot ceea ce lezează virtutea, îi este suficient să interzică tot ceea ce ar face imposibilă viaţa în societate. Prea puţin contează pentru el că se vinde un pic prea scump, cu condiţia ca ritmicitatea schimburilor comerciale să nu fie afectată din această cauză. Dar noi vorbim aici de morală, a cărei normă nu mai este legea civilă, ci legea raţiunii, adică, în cele din urmă, legea lui Dumnezeu. Or, legea divină nu lasă nepedepsit nimic din ceea ce lezează justiţia, şi, cum ea cere o justă egalitate între mărfuri şi preţurile lor, vînzătorul care primeşte mai mult decît face marfa lui este obligat moral la restituire. De altfel, să ne grăbim să adăugăm că este nevoie de măsură chiar în aprecierea măsurii. La rigoare, preţul just nu se măsoară. Este o problemă de apreciere, iar ceva mai mult sau ceva mai puţin nu va împiedica tranzacţia să fie justă. Ceea ce contează pentru morală este ca vînzătorul să aibă intenţia fermă de a se ţine întotdeauna cît mai aproape posibil de preţul just, şi să reuşească acest lucru[69].

După cum se poate vedea, nu este un lucru uşor. Dacă vînzătorul ştie că ceea ce vinde este altceva decît ceea ce pretinde că vinde sau dacă îl înşală conştient pe cumpărător despre cantitatea pe care pretinde că o livrează, cazul este clar, există fraudă, şi fraudatorul este obligat la restituire. Adevăratele dificultăţi privesc aprecierea calităţii produselor vîndute. In anumite cazuri, obiectul de vîndut suferă de un defect evident, iar vînzătorul ţine seama de acest fapt în stabilirea preţului. Să presupunem, de exemplu, că vînd un cal chior, şi că, pentru acest motiv, îl vînd foarte ieftin; nu sînt defel obligat să anunţ la tîrg că animalul este chior[70], cumpărătorul c cel care e obligat să o constate, cu atît mai mult cu cît preţul excepţional de scăzut pe care îl cer de la el îl avertizează suficient de prezenţa unui cusur. Dacă vreun cumpărător ar fi atît de necinstit ca să plătească la fel de puţin un cal fără cusur, ar fi meritat într-adevăr pocinogul. Dar vînzătorul trebuie să scadă atunci proporţional din preţ şi, în cazul în care cusurul nu ar fi aparent, ar trebui oricum să-1 declare. O casă trebuie vîndută cu un preţ scăzut pentru a fi la valoa-

[M] *Loc. cil.,* ad l[m].

[70] Cumpărătorii s-ar speria şi ar conchide din această mărturisire că respectivul cal trebuie să aibă şi alte vicii. Chiar chior, un cal mai e încă în stare să-şi facă treaba: *Sum. theol.* II» IK 77, 3, ad *2"*\

rea ei, dacă fundaţiile îi sînt nesigure[71]. De altfel, cazurile de conştiinţă abundă în cazul unui negustor ce vrea să fie onest. Dacă duc grîu într-o zonă în care domneşte foametea, voi putea să-1 vînd la un preţ bun; în fapt, chiar fără să abuzez de situaţie, nu va trebui decît să vînd la preţul care mi se va oferi

pentru a face o afacere bună. In situaţia în care ştiu însă că după mine urmează mulţi vînzători, atraşi de speranţa cîştigului, sînt oare obligat să-i avertizez despre aceasta pe cumpărători? Dacă o voi face, griul mi se va cumpăra la un preţ mai mic sau se va aştepta sosirea celorlalţi pentru a fi pus în concurenţă cu ei. Sfîntul Toma socoteşte că nu pare ca vînzătorul să lezeze dreptatea neanunţînd sosirea concurenţilor săi şi vînzînd griul la preţul care i se oferă, dar, adaugă el, ar exista mai multă virtute din partea lui fie s-o anunţe, fie să reducă din preţ[72].

Toate problemele de acest gen se învîrtesc în jurul problemei centrale dacă e corect să vinzi în cîştig? Mulţi vor vedea o problemă aici, dar, dacă avem în vedere discuţiile precedente despre „intermediarii inutili", vom vedea că este o problemă reală. Ca toate chestiunile legate de natura lucrurilor, aceasta rămîne totdeauna de actualitate. Societatea la care se gîndeşte Sfintul Toma d'Aquino s-ar deosebi în mare măsură ca structură de societăţile liber-schimbiste, în care totul este obiect de negoţ al unui negoţ reglementat doar de legea cererii şi a ofertei. Aşa cum îl concepe el, negoţul se reduce pentru Sfintul Toma la ansamblul schimburilor, fie de bani pentru bani, fie de bani pentru bunuri şi invers, ce are drept obiect cîştigul. După părerea lui, comerţul este, aşadar, o afacere esenţialmente privată, urmărind un scop privat, care este îmbogăţirea negustorului. Sfintul Toma nu va admite niciodată ca negoţul să poată controla în mod legitim, cum este cazul în societăţile capitaliste, schimbul şi distribuirea bunurilor necesare vieţii. Toate problemele de acest gen depind direct sau indirect de stat, a cărui funcţie proprie este de a asigura binele comun al cetăţenilor. într-o societate aşa cum o doreşte Sfintul Toma pentru că aşa o cere dreptatea, cei care trebuie să aibă grijă ca familiile şi totalitatea cetăţenilor să nu ducă lipsă de bunurile necesare vieţii sînt cei care se ocupă de administrare *(oeconomicos)* şi cei care ocupă funcţii publice *(politicos).* In acest caz, nu este vorba de negoţ, întreprindere întotdeauna privată, ci de un serviciu public.

Să înţelegem corect poziţia Sfintului Toma. El nu are în această privinţă un sistem, are doar principii. Principiul la care ţine înainte de orice este că un serviciu public nu este un comerţ şi că, în consecinţă, membrii

[71] *Ibid.,* ad *Resp.* şi ad I[n]

[72] *Ibid.* ad4[m].

corpului politic trebuie să primească bunurile necesare traiului la preţul de cost. Cum va trebui Starul să se organizeze pentru a obţine acest rezultat este treaba politicienilor şi a celor care se ocupă de administrare, întreprinderile de acest gen se vor putea socializa, cu condiţia ca acest fapt să nu coste mai scump decît dacă ar fi lăsate în starea de întreprinderi private. Dimpotrivă, se vor putea însărcina negustorii să aprovizioneze publicul, şi aceştia o vor putea face în mod legitim, chiar găsindu-şi în aceasta un beneficiu, cu condiţia ca acest beneficiu să reprezinte răsplata echitabilă a muncii pe care o vor fi îndeplinit pentru public, şi nu acel superbeneficiu care este cîştigul de dragul cîştigului. Ceea ce domină această chestiune este faptul că orice om are dreptul, dreptul natural, la mijloacele necesare existenţei. A realiza un cîştig dintr-un drept este o nedreptate. Nici un schimb de acest fel nu trebuie să fie, aşadar, pentru cei care se ocupă de aceasta, o ocazie de îmbogăţire[73].

Rămîne comerţul propriu-zis. După cum am spus, scopul pe care şi-1 propune negustorul este cîştigul *(lucrum).* Luat în sine, cîştigul în bani nu are nimic rău. în starea actuală a societăţilor noastre, este chiar necesar, deoarece altfel viaţa ar fi imposibilă. Să mergem mai departe: ne putem propune un scop nobil încercînd să cîştigăm. Este cazul unui negustor pentru care comerţul reprezintă modalitatea de a-şi întreţine familia, de a-şi educa mulţumitor copiii şi de a avea un surplus pentru a-i ajuta pe nevoiaşi. Unele categorii de comerţ pot, în circumstanţe determinate, să facă un serviciu statului şi, efectiv, ele trebuie să aducă un cîştig celor care se ocupă cu ele. Important este că, în toate cazurile de acest fel, cîştigul are o măsură şi, în consecinţă, o limită. El se mărgineşte la nevoi şi se măsoară cu serviciile făcute. Dar, cînd cîştigul este luat drept scop, nu mai există măsură, iar limitele se anulează. Iată de ce Sfîntul Toma pare să socotească, în ciuda celor spuse mai sus, că o anumită lipsă de moralitate ţine de esenţa comerţului *ca atare.* într-adevăr, scopul lui este cîştigul, care nu conţine în sine propria lui măsură. Pentru a-1 face onorabil, trebuie făcut din acest scop un simplu mijloc în vederea unui scop nobil sau necesar: *negotiatio, secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet; inquantum non importat, de sua ratione, finem honestum vel necessarium* „negoţul, considerat în sine, comportă o oarecare doză de josnicie, în măsura în care, după propria

[73] *Sum. iheol.* II[a] II[ae], 77, 4, ad *Resp.* — Din contră, aceste schimburi sînt perfect licite, astfel încît Sfintul Toma chiar îi autorizează pe clerici să le abordeze ca atare, dacă este vorba de a cumpăra sau a vinde în vederea satisfacerii grijii faţă de

necesităţile vitale *(loc. cil.,* ad 3[m]). Unitatea economică pe care o reprezenta mînăstirea benedictinâ, de exemplu, aproape că nu putea să subziste fără un minim de schimburi de acest fel.

socoteală, nu arc în vedere un scop onest sau necesar". Dacă face acest lucru, negustorul se consacră fără scrupule negoţului său şi realizează beneficii juste şi moderate. Ca şi cîştigul, comerţul nu devine rău decît dacă se ia el însuşi drept scop[74].

Problema dobînzii este poate şi mai complexa decît precedenta. Se poate observa că Sfintul Toma nu dispune decît de un singur termen, *uşura,* pentru a desemna ceea ce noi numim dobîndă şi ceea ce numim camătă. Camătă, în sensul ei cel mai general, este preţul cu care se plăteşte folosirea unui anumit bun : *pretium usus, quod uşura dicitur* „preţul folosirii care poartă numele de dobîndă". Această noţiune se leagă, aşadar, strîns de cele de luare cu împrumut şi de dare cu împrumut. Am nevoie de o sumă de bani, o împrumut de la cineva, mi se dă cu împrumut. Dacă mi se cere o plată pentru folosinţa care îmi este temporar acordată, suma care se cere este o *uşura,* o dobîndă. Or, după Sfîntul Toma, este nepermis să accepţi o dobîndă asupra banilor pe care îi dai cu împrumut. Este nepermis pentru că este nedrept, şi este nedrept pentru că aceasta înseamnă să vinzi ceva ce nu există : *quia venditur id quod non est* „pentru că se vinde ceva care nu există"[75].

Există, într-adevăr, lucruri a căror întrebuinţare le atrage distrugerea. A ne folosi de vin înseamnă a-1 bea; a ne folosi de pîine înseamnă a o mînca. în cazurile de acest gen, nu putem calcula folosinţa lucrului separat de lucrul însuşi; a o poseda pe una înseamnă a-1 poseda pe celălalt: *cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res* „oricui i se acordă folosirea unui lucru, prin însuşi acest fapt, i se acordă chiar lucrul (posesiunea lucrului)". Se vede foarte bine în cazul vînzăni. Dacă cineva ar vrea să vîndă separat vin şi dreptul de a folosi acest vin, el ar vinde de două ori acelaşi lucru sau ar vinde ceva care nu există. Oricum, ar comite o nedreptate. Exact la fel stau lucrurile cînd este vorba de a da cu împrumut. Cînd dăm ceva cu împrumut cuiva, o facem pentru ca acesta să se slujească de lucrul respectiv. Dacă îi împrumutăm vin, o facem pentru ca el sâ-1 bea. Tot ceea ce sîntem în drept să aşteptăm este ca el să ne dea mai tîrziu echivalentul a ceea ce i s-a dat cu îm-

[74] *Sum. iheol.* II[1] II[ac], 77, 4. ad *Resp.* şi ad 2[m]. — în legătură cu sursa aristotelică a acestor noţiuni, vezi ARISTOTEL, *Polii.,* cartea I, lect. 7 şi 8.

[75] *Sum. iheol.* II» II[1]"-'. 78, 1, ad *Resp.* şi ad 5'". întreaga discuţie ce urmează nu face decît să rezume acest articol. Obiecţia formulată în urma faptului că legea autorizează împrumutul cu dobîndă este eliminată de Sfintul Toma, de fiecare dată cînd apare: legea umană lasă nepedepsită camătă, ca şi alte păcate: cf. *Suni. iheol.* II[a] II[ac], 78, 1, ad 3[m], în care Aristotel este lăudat pentru faptul de a fi observat, *naturali ratione ductus* „.condus de un raţionament firesc", că această modalitate de a cîştiga bani este *maxime praeter naturam* „în cel mai înalt grad împotriva naturii".

prumut, dar nu putem pretinde în mod raţional să ne datoreze în plus o despăgubire pentru că 1-a băut. Banul este tocmai unul dintre lucrurile a căror întrebuinţare atrage distrugerea. Banul este făcut pentru a fi cheltuit, aşa cum vinul este pentru a fi băut. Acest lucru e cît se poate de adevărat, căci moneda este o invenţie umană expres destinată să facă posibile schimburile. Dacă îi împrumutăm cuiva bani, o facem pentru ca el să se slujească de aceştia, adică pentru a-i cheltui. Cînd ne va înapoia banii mai tîrziu, am cere să fie plătită de două ori aceeaşi sumă dacă i-am cere ca la banii ce ni-i înapoiază să adauge o despăgubire pentru că s-a slujit de aceştia[76].

Desigur, Sfîntul Toma nu prevedea complicaţia metodelor bancare modeme. Este motivul care i-a permis să se arate intransigent în legătură cu principiul. Cazul la care se gîndeşte este evident cel, cît se poate de simplu şi firesc, al unui om solvabil care, avînd nevoie de bani, se adresează unui vecin mai căpătuit, ai cărui bani nu ar face dccît sâ-i zacă în sipet dacă nu i-ar da cu împrumut. Iată de ce Sfîntul Toma nu se dă bătut în faţa obiecţiei clasice: dîndu-ţi banii cu împrumut, îi pierzi pe cei pe care i-ai fi putut cîştiga cu aceştia. Fără îndoială, răspunde el, dar banii pe care aţi putea sâ-i cîştigaţi nu îi aveţi; cei pe care i-aţi fi putut cîştiga, nu îi veţi vedea poate niciodată. A face negoţ cu banii pe care i-am putea cîştiga înseamnă a oferi ceva ce nu avem încă şi ceea ce poate nu vom avea vreodată[77].

Dacă această obiecţie nu-1 atrage pe Sfîntul Toma, el a prevăzut cel puţin încă una, căreia el însuşi i-a recunoscut valoarea. Să presupunem că, împrumutîndu-ţi banii, cel care dă cu împrumut suferă o pagubă reală: nu are el atunci dreptul la o compensaţie oarecare? Da, răspunde Sfîntul Toma, dar aici nu este vorba de a-ţi vinde folosinţa propriilor tăi bani, ci de a primi o despăgubire pentru paguba suferită. Lucrul este cu atît mai drept, cu cît cel care primeşte împrumutul evită uneori, graţie îm-

prumutului pe care îl primeşte, o pagubă mai serioasă decît cea pe care o suferă cel care dă cu împrumut împrumutîndu-i-1; cel care primeşte împrumutul poate, aşadar, să preleveze cu uşurinţă o parte din paguba pe care o evită din care să o compenseze pe cea care o suferă cel care dă cu împrumut[7]*. Dar el merge şi mai departe. Fidel principiului său,

[h] Cazul obiectelor care nu sînt distruse în urma folosirii e complet diferit. De exemplu, a te folosi de o casă înseamnă să locuieşti în ea. nu s-o distrugi. Se poate, prin urmare, vinde una fără alta. E tocmai ceea ce facem vînzînd o casă căreia îi păstrăm posesia pe timpul vieţii, sau vînzîndu-i dreptul de folosinţă (printr-o locaţie), păstrînd în acelaşi timp proprietatea. Aşadar, e legitim să primim o chirie: *Sum. iheol.* II[a] \\[K]. 78, 1. ad *Resp.*

[77] *Sum. Iheol.* II" II[ac], 78, 2, ad 1">.

[71i] *Ibid.*

Sfîntul Toma susţine ferm că folosinţa banilor pe care îi dăm cu împrumut nu poate fi vîndută, dar că există alte întrebuinţări ale banilor dccît de a-i cheltui. De exemplu, putem să amanetăm o sumă, ceea ce nu înseamnă a o cheltui. într-un asemenea caz, folosinţa banilor râmîne distinctă de banii înşişi, ei pot fi vînduţi, aşadar, separat şi, în consecinţă, cel care dă cu împrumut are dreptul să primească mai mult decît a împrumutat[79]. Multe dintre împrumuturile cu dobîndă aşa cum se practică în zilele noastre şi-ar găsi poate o justificare în această distincţie. Dar nu cei care dau cu împrumut îl interesează pe Sfîntul Toma; cei care primesc împrumutul merită toată indulgenţa lui. Nemilos cu cămătarii, el îi scuză pe cei care se slujesc de aceştia. Dacă există o nedreptate în camătă, remarcă el, cămătarul e cel care o comite, cel care primeşte împrumutul nu-i este decît victimă. Omul sărac are nevoie de bani; dacă nu găseşte decît un cămătar pentru a-i împrumuta, el trebuie să accepte condiţiile care i se impun. Nimeni nu detestă mai mult păcatul cametei decît cei care se folosesc de aceasta. Nu camătă o vor, ci un împrumut[80]. Oricît de multiple şi de complexe ar fi datoriile de dreptate între persoanele particulare în interiorul cetăţii, acestea ar părea simple în comparaţie cu cele care se impun şefului statului faţă de supuşii săi. Problemele politice sînt inevitabile, pentru că ţine de însăşi natura omului să trăiască în societate. Cînd îl definim pe om drept „un animal sociabil", uneori se socoteşte doar că omul este determinat să caute societatea semenilor săi dintr-un fel de instinct, care e sociabilitatea. Este vorba efectiv despre altceva. Natura omului este astfel, îneît îi este practic imposibil să subziste dacă nu trăieşte în grup. Cea mai mare parte a celorlalte animale se pot descurca singure: au dinţi, gheare şi vigoare fizică pentru a ataca, viteză pentru a se pune în siguranţă, blană care le acoperă. Omul nu are nimic din toate acestea, dar are raţiune pentru a inventa unelte şi mîini pentru a se sluji de acestea. Este greu ca un individ izolat să-şi pregătească singur tot ce are nevoie, pentru el şi pentru familia lui. Viaţa în comun facilitează soluţionarea acestei probleme prin diviziunea muncii care se stabileşte aici. Această colaborare, care necesită existenţa grupurilor sociale, se întemeiază, aşadar, înainte de cea a braţelor şi a mîinilor, pe cea a minţilor. Oamenii îşi armonizează minţile prin limbaj. Noţiunile şi propoziţiile permit fiecăruia să exprime altora gîndirea şi să înveţe din a acestora. Cuvîntul „societate" desemnează, aşadar, grupuri de natură foarte diferită, după cum se aplică la

[79] *Ibid.,* 1, ad 6'". —- A pune bani într-o afacere este un caz complet diferit, in acest caz, nu mai este vorba de dare cu împrumut, ci de o asociere comercială. în care profiturile, ca şi riscurile, trebuie să fie puse în comun: *Ibid.,* 2, ad 5[m].

[m] *Ibid.,* 4, ad l[m].

societăţile umane şi la ceea ce se numeşte uneori „societăţile animale". Nu putem compara colaborarea în întregime practică a furnicilor sau a albinelor între ele cu legătura intimă pe care limbajul articulat o stabileşte între oameni. Legătura ultimă a societăţilor omeneşti o constituie raţiunea.

A vorbi despre *un* grup social înseamnă a admite că el este *unul.* Şi este, într-adevăr; aproximativ cum sînt acele organisme pe care Ic numim corpuri vii. Cu alte cuvinte, grupul social nu este un organism în sensul fiziologic al termenului, dar nu poate să existe şi să dureze decît dacă este organizat. Această necesitate derivă din distincţia dintre binele individului şi binele grupului, sau binele comun[81]. Primul

este ceea ce se oferă ca nemijlocit dezirabil individului ca atare, al doilea este ceea ce se prezintă drept finalmente dezirabil pentru binele grupului ca atare. Conflictele sînt inevitabile între aceste două puncte de vedere. In mod firesc, fiecare ar prefera să facă doar ceea ce-i place, ca şi cum ar trăi izolat; dar el trăieşte în grup; trebuie, aşadar, să colaboreze la binele celorlalţi aşa cum ceilalţi colaborează la al său, să se specializeze în munca lui şi să se supună regulilor comune în întregime stabilite în vederea asigurării binelui comun. Corpul social nu-şi poate atinge scopul fără să fie condus spre acesta. La fel cum capul guvernează membrele corpului şi cum sufletul guvernează corpul ca atare, corpului social îi trebuie un cap *(caput),* un *conducător,* pentru a-1 organiza şi a-1 conduce. Cu orice titlu l-am desemna, rege, principe sau preşedinte, acest conducător are ca datorie primă şi principală să-şi guverneze supuşii, în conformitate cu regulile dreptului şi ale dreptăţii, în vederea binelui comun al colectivităţii. Cîtă vreme respectă dreptul şi justiţia, el îi guvernează pe oameni în respectul naturii lor, aceea de fiinţe libere. Este cu adevărat un conducător de oameni. în cazul în care, pierzînd din vedere scopul pentru care exercită această putere, se slujeşte de ea pentru el însuşi în loc s-o folosească pentru binele grupului, el nu mai domneşte decît asupra unei turme de sclavi, el însuşi nemaifiind un şef de stat. ci un tiran.

Tirania nu este cu necesitate acţiunea unui om singur. Se poate întîm-pla ca, într-un popor, un mic grup de oameni să ajungă, în vederea propriilor lor scopuri, să-i domine şi să-i exploateze pe ceilalţi. Faptul că

"' A se vedea S. MICHEL, *La notion thomiste du Bien commun. Quelques-unes de ses applications juridic/nes,*.1. Vrin, Paris, 1932. I. Th. ESCHMANN, O. R, *Bonum com-inune malius est quam bonum unius.* în *Mediaevul Studies,* 6 (1944), 62 120. Acelaşi autor, *St ud ies in the Notion ofSociety m St. Thomas Aquinas,* în *Mediaeval Studies,* 8 (1946), 1 42; 9(1947), 19-55.

acest grup are grijă să pună semnul egalităţii între propriile lui scopuri şi binele comun al poporului nu schimbă cu nimic situaţia. Această tiranie poate fi exercitată de un grup financiar sau de un partid politic ori de o grupare militară; oricare ar fi cei care o exercită, o desemnăm cu numele de *oligarhie.* Dacă grupul dominant ia dimensiunile unei clase sociale, hotărîtă să exercite puterea în folosul ei sau să-şi impună propriile obiceiuri de viaţă restului poporului, această formă de tiranie se numeşte *democraţie.* Aşadar, termenul „democraţie" este luat aici într-alt sens decît cel pe care i-1 dăm în mod obişnuit astăzi; el semnifică pur şi simplu tirania exercitată de poporul însuşi asupra anumitor clase de cetăţeni. Fiecare dintre aceste tiranii reprezintă de altfel alterarea unei forme corespunzătoare de guvernămînt just. Cînd poporul preia puterea şi o exercită în mod just în interesul tuturor, este vorba de *republică.* Dacă un mic grup guvernează în conformitate cu dreptul, ţara se află sub regimul ce se numeşte *aristocraţie.* Dacă guvernămîntul este în mîinile unuia singur şi dacă îşi bazează autoritatea pe justiţie, şeful statului ia numele de suveran sau de rege, iar regimul se numeşte *monarhie.* Termenul „rege" desemnează de altfel aici, într-un mod generic, orice conducător unic al unui grup politic oarecare, de orice dimensiune ar fi — cetate, provincie, regat — şi care îl guvernează în folosul binelui comun al acestui grup, nu al său[x2].

Dintre aceste diverse forme de guvemămînt, care este cea mai bună? Punîndu-şi această întrebare, Sfîntul Toma nu uită că este vorba de o problemă teoretică, a cărei soluţie impune desigur concluzii practice, dar nu consecinţe practice de aplicat *hic et nune,* oricare ar fi conjunctura istorică. El însuşi a constatat diversitatea de fapt a regimurilor, şi istoria romană, ca şi istoria evreilor, era de altfel la îndemînă pentru a-i aminti că ţările se guvernează adesea cum pot mai curînd decît cum ar voi. Romanii, se spune, au fost guvernaţi mai întîi de regi, dar, monarhia romană degenerînd în tiranie, regii au fost înlocuiţi cu consuli. Roma a devenit atunci o aristocraţie. Devenită tiranică la rîndul ei, aristocraţia a degenerat în oligarhie, care, după cîteva tentative spre democraţie, a readus prin reacţie monarhia sub forma imperiului. Istoria evreilor furnizează fapte analoge[83], şi, se pare, istoria mai multor popoare modeme confirmă aceste observaţii. Nu este vorba aici de o lege necesară, ci de fapte ce ţin de ceea ce se numeşte astăzi psihologie colectivă. Faptul că popoarele reacţionează adesea în acest fel nu dovedeşte că au motiv.

x: *De regimine principum* I, 1, în *Opuscula omnia,* ed. Mandonnet. voi. T, p. 314. s' *De regimine principum* I. 4. —- *Sum. iheol.* I[a] II[ac], 97, 1, ad *Resp.,* unde se va remarca şi citatul din Sfîntul Augustin.

în loc să se întrebe care este cel mai bun regim, şi să rămînă la el, acestea pendulează între dorinţa

monarhiei, cu riscul de a se alege cu un tiran, şi teama de tiranie, care le face să ezite să-şi ia un rege. Popoarele sînt făcute în acest fel. Ura lor ascunsă împotriva corupţiei unui regim durează mai mult timp decît gratitudinea pentru binefacerile pe care le-au obţinut de la acesta. Moralistul trebuie să evite, aşadar, două sofisme contrare, unul care ar consta, sub pretextul că regimul cel mai bun nu ar avea în prezent nici .: şansă de succes, în a conchide inferioritatea intrinsecă a acestui regim; celălalt, sub pretextul că un anumit regim este intrinsec cel mai bun, în a conchide că fiecare cetăţean trebuie să-şi orienteze acţiunea politică, *hic et nune,* spre instaurarea sau restaurarea sa. Ca orice acţiune, acţiunea politică se exercită *in particularibus* „în forme particulare"; aşadar, ea nu-şi poate propune decît două lucruri: să evite tirania sub toate formele ei, deoarece aceasta este întotdeauna nefastă, şi, ţinînd cont de circumstanţe, să facă regimul de stat pe cît posibil asemănător celui pe care îl recomandă ştiinţa morală ca fiind absolut cel mai bun.

Acest regim este monarhia, cu condiţia să fie completată cu ceea ce au bun celelalte regimuri, aşa cum vom preciza[84]. Dacă monarhia e în sine regimul cel mai bun, e mai întîi pentru că, pentru corpul social ca şi pentru orice alt lucru, a fi înseamnă a fi unul. Tot ceea ce îi asigură unitatea îi asigură, aşadar, existenţa, şi nimic nu ar putea să o asigure mai complet, nici într-un mod mai simplu, decît guvernarea unuia singur. Pe de altă parte, deoarece ceea ce îndepărtează anumite popoare de monarhie este frica de tiranie, se cuvine să remarcăm că toate regimurile pot să se denatureze în tiranic şi că, dintre toate tiraniile, cea mai puţin insuportabilă este totuşi tirania unuia singur. Cea care se naşte dintr-o guvernare colectivă aduce de obicei tirania în stare de dezbinare; tirania unuia singur menţine în general ordinea şi pacea. Mai mult, se în-tîmplă rar ca tirania unuia singur să aducă atingere tuturor membrilor corpului social, ea nu se înverşunează cel mai adesea decît împotriva cîtorva indivizi. în fine, istoria demonstrează că guvernările colective conduc mai des şi mai repede la această tiranie atît de temută, decît o

[84] Vezi Jacques ZEILLER. *L idee de l'Etui dans sainl Thomas d'Aquin,* F. Alean, Paris. 1910. Marcel DEMONGEOT. *La theorie du regime mixte chez sainl Thomas d'Aquin,* F. Alean. Paris (1927). o lucrare foarte utilă, ce pare. din păcate, că nu a fost publicată decît ca o teză de Drept, fără indicarea datei, şi nici a editorului. A se vedea şi Bernard ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de sainl Thomas d'Aquin,* M. RIVIERE. Paris, 1928. - O. SCHILLING. *Die Staals- und Soziallehre des h. Thomas von Aquin.* Schoningh., Paderborn. ediţia a doua, 1930.

face guvernarea unuia singur[S5]. Aşadar, ţine de esenţa monarhiei să fie cel mai bun regim politic. Prin aceasta. înţelegem că cel mai bun dintre regimurile politice este cel care supune corpul social guvernării unuia singur, dar nu că regimul cel mai bun ar fi conducerea statului de către un singur om. Suveranul, regele, sau oricum l-am desemna, nu poate asigura binele comun al poporului decît bazîndu-se pe acesta. El trebuie, aşadar, să facă apel la colaborarea tuturor forţelor sociale utile binelui comun, pentru a le dirija şi a le uni. De aici se naşte ceea ce Sfîntul Toma însuşi a numit un „regim bine dozat" pe care îl consideră cel mai bun[86].

Acest regim nu se aseamănă deloc cu monarhiile absolute şi bazate pe dreptul de sînge care s-au prevalat uneori de autoritatea Sfîntului Toma d'Aquino. Pentru a-1 descrie, Sfîntul Toma recurge pur şi simplu la Vechiul Testament. El îşi întemeiază politica pe Scriptură[87] şi, de asemenea, pe Aristotel, într-un text pe care trebuie să-1 citäm în întregime ca exemplu tipic al doctrinelor din care, dacă ar fi să-i dăm crezare, Sfîntul Toma preia tot şi care nu-i aparţin totuşi decît lui: „Pentru ca rînduiala puterilor să fie bună, într-o cetate sau în rîndurile unui popor oarecare, trebuie să luăm seama la două lucruri. Primul, ca toţi cetăţenii să aibă o anumită parte de autoritate. Este mijlocul de a menţine pacea în popor, căci tuturor le place un aranjament de acest gen şi ţine să-1 păstreze, cum spune Aristotel în cartea a IT-a din *Politica* (lect. 14). Al doilea se raportează la diversele specii de regimuri sau de repartizare a autorităţilor. Căci există mai multe specii ale acestora, expuse de Aristotel în *Politica* (cartea III, lect. 6), principalele două fiind: regalitatea *(regnum),* în care un singur om exercită puterea datorită virtuţii sale; şi aristocraţia, adică guvernarea oamenilor de elită *(potestas optimatum* „puterea aristocraţilor"), în care un mic număr de oameni exercită puterea pe baza virtuţilor lor. în consecinţă, iată repartiţia cea mai bună a puterilor într-o cetate sau un regat oarecare: mai întîi, un conducător unic, ales pentru calităţile sale, care este în fruntea tuturor, apoi, sub el, cîţiva conducători aleşi

[x'] *De regimineprincipum* I, 5. în *Opuscula omnia,* ed. Mandonnet, voi. 1. pp. 321-322.

[m] *Esl eliam aliquod regimen ex islis commixlum, quod est oplimum* „există chiar şi un regim politic rezultat din amestecul acestora şi el este cel mai bun". *Sum. theol.* I=> IK 95. 4. ad *Resp.*

[1(7] Este cert că *regimen commixtum* „regim politic mixt" din textul precedent este cel pe care îl descrie *Suin. theol.* Iª IIªᶜ, 105. 1, ad *Resp.* în acest text citim: *Talis enim est optima politia, bene commixta* „căci de felul acesta este regimul politic cel

mai bun. cel mixt în mod raţional". într-adevăr, *hoc fitil institutum secundum legeni divinam* „acesta a fost instituit în conformitate cu legea divină" *(ibid.);* regimul politic instituit după legea lui Dumnezeu este în mod sigur cel mai bun dintre toate.

471

pentru virtuţile lor. Pentru a fi cea a unora, autoritatea lor nu este mai puţin cea a întregii lumi, pentru că ei pot fi aleşi din întregul popor, sau chiar, cum este de fapt, ei sînt aleşi din rîndurile acestuia. Aşadar, aceasta este organizarea politică *(politia)* cea mai bună dintre toate. Ea este bine dozată *(bene commixta):* din regalitate, comanda avînd-o unul singur din aristocraţie, mai mulţi exercitînd puterea în temeiul virtuţilor lor; în fine, din democraţie, adică din puterea poporului *(ex democraţia, id est, potestate populi),* conducătorii putînd fi aleşi în demnităţi din rîndurile poporului, iar alegerea conducătorilor aparţinînd poporului."ss Se vede în acest fel cît de mult diferă monarhia Sfîntului Toma de ceea ce s-a desemnat de atunci prin acest nume. Mai întîi, nu este o monarhie absolută, iar Sfîntul Toma chiar a respins în mod expres teza conform căreia regele este monarh absolut de drept divin. Dumnezeu nu a instituit mai întîi regi, absoluţi sau nu, ci Judecători, pentru că se temea ca regalitatea să nu degenereze în tiranie. Dumnezeu a acordat regi pentru poporul său abia mai tîrziu, s-ar spune aproape într-un moment de mînie, şi cu cîte precauţii! Foarte departe de a stabili de drept divin monarhia absolută, Dumnezeu „anunţa mai curînd uzurparea regilor, care îşi arogă un drept nejust, pentru că ei degenerează în tirani şi îşi jefuiesc supuşii"[89]. Poporul pe care Sfîntul Toma îl are în vedere îl avea drept rege pe Dumnezeu, şi singurii săi conducători de drept divin au fost Judecătorii. Dacă Evreii au cerut regii era pentru ca Dumnezeu să înceteze să domnească peste ei. Iată de ce, deşi susţine ferm principiul că cel mai bun regim politic este monarhia, Sfîntul Toma este foarte departe de a socoti că un popor are mari şanse să fie bine guvernat din simplul fapt că arc un rege. Dacă virtutea lui nu este perfectă *(nisi sitperfecta virtus eius),* omul căruia i se acordă o asemenea putere se va transforma cu uşurinţă în tiran; iar virtutea perfectă este *rară: perfecta autem virtus in*

•'* *Sum. ilwol.* Ia II'C. 105, 1, *ad Resp.* —Am putea în prima clipă ezita să traducem *secundum virlulem* prin: în conformitate cu virtutea (avind ca model virtutea) sau prin: datorită virtuţii lor. din cauza virtuţii lor. Al doilea sens a părut mai bun datorită comentariului textelor Bibliei pe care îl invocă acest răspuns *(Eligebantur autem...* „însă erau aleşi" etc). în care vedem că aceşti Judecători ai lui Israel *eligebanlw... secundum virlulem* „erau aleşi... după virtutea lor". Virtutea regilor este de altfel singura protecţie a popoarelor împotriva tiraniei: *Regnum esl oplimum reginien populi, si non conumpatur; sed, proptei- magnam potestalem quae regi conceditw; de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sil perfecta virtus eius cui lalis poteslas conceditw* „regalitatea este regimul politic cel mai bun al unui popor, dacă n-ar fi coruptă; dar din pricina marii puteri care este acordată monarhului, regalitatea degenerează lesne în tiranie, dacă virtutea aceluia căruia i se acordă o atare putere nu ar fi perfectă" *(loc. cil.,* ad 2ra). Aşadar, sensul nu este îndoielnic.

s" *Sum. theol.* I» IK 105, 1, ad 2m şi ad 3m.

472

paucis invenitur „calitatea perfectă se întîlneşte la puţini oameni""[0]; putem vedea cît de slabe sînt şansele ca un popor să fie bine guvernat. Se pare că Sfîntul Toma nu a împins această problemă mai departe de determinarea principiilor. Nu a prevăzut pentru viitor nici un plan de reformă politică ori de constituţie. S-ar spune mai degrabă că gîndirea i se mişcă într-o lume ideală, în care totul se desfăşoară în conformitate cu exigenţele justiţiei sub un rege perfect virtuos. Şîntem oriunde, într-o cetate sau într-un regat, un regat din trei sau patru oraşe. Alegerile populare au adus la putere un anumit număr de conducători, aleşi cu toţii pentru înţelepciunea şi pentru virtutea lor: *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes* „şi am luat din triburile voastre bărbaţi înţelepţi şi iluştri şi i-am pus conducători peste voi" (Dt. I, 15). Aristocraţie, se va spune; fără îndoială, *hoc erat aristo-craticum, sed democraticum erat quod işti de omni populo eligebantur, dicitur enim Exod. XVII], 21: Provide de omni plebe viros sapientes* „aceasta era aristocraţie, dar în fapt era democraţie, pentru că aceştia erau aleşi din întregul popor; căci se spune în Exod. XVIII, 21: Alege-ţi din tot poporul bărbaţi înţelepţi"[91]. Dintre aceşti oameni înţelepţi, ieşiţi din rîndurile poporului, cel mai virtuos şi cel mai înţelept este ales atunci rege[92]. Iată-1, aşadar, luînd asupră-şi sarcina difieilă de a conduce un întreg popor spre finalitatea lui ultimă, aceea de a trăi în conformitate cu virtutea, pentru ca viaţa sa să fie bună în această lume şi fericită în cealaltă. Iată de ce ţine de esenţa monarhiei ca regele să fie virtuos. Dacă scopul omului ar fi sănătatea, ar fi nevoie de regi-medici. Dacă scopul omului ar fi bogăţia, ar fi nevoie de regi-baneheri. Dacă scopul omului ar fi cunoaşterea, ar fi nevoie de regi-profesori. Dar scopul vieţii sociale c să trăim bine, şi, cum a trăi bine înseamnă a trăi în conformitate cu

[1)0] *Loc. cit.,* ad 2[m]. Ingenioasa prefaţă a părintelui reverend Garrigou-Lagrange, O. R, la traducerea lucrării *De regimine principum* are un ton mai optimist. Formula pe care şi-o însuşeşte: *monarchia esl regimen impeifectonuu..., democraţia est regimen perfec-lonim* „monarhia este orinduirea politică a celor imperfecţi... democraţia este orînduirca politică a celor perfecţi" *(Du gouvernement royul,* ed. Gazette Franyaise, Paris. 1926, p. XVI), nu se poate susţine decît din perspectiva supuşilor; din perspectiva suveranilor. este exact pe dos; dacă există, pentru Sfîntul Toma. un regim care cere ca deţinătorul puterii să fie perfect, atunci acesta e monarhia. [1)1] *Sum. theol V \V* 105. 1, ad *Resp.*

[r]- *Sum. theol.. loc. cil.,* ad 2[m]: *Instituit lamen a principia, circa regent insliluendum primo quidem modum eligendi* „cu privire la instaurarea regelui, a stabilit de la început, în primul rînd desigur, modul de ;>legere". E vorba aici despre Legea cea Veche, dar să nu uităm că Sfîntul Toma vede în aceasta tipul însuşi al unei *optima politia* „regim politic optim". A se vedea *Sed contra: Ergo per legeni populus fuil circa principes bene institutus* „aşadar, prin lege, poporul a fost bine instruit cu referire la conducători".

virtutea, este nevoie de regi virtuoşi. Ce va face acest rege perfect virtuos o dată urcat pe tron? Ceea ce are nevoie să ştie e care sînt căile care conduc aici. pe pămînt, prin virtute, la fericirea eternă. Preoţii cunosc aceste căi (Malahia II, 17). Prin urmare, regii trebuie să înveţe de la aceştia ce trebuie să facă, lucru ce se rezumă în trei puncte: să facă în aşa fel, îneît onoarea şi virtutea să domnească în rîndurile poporului pe care îl guvernează, să menţină această stare de lucruri după ce a instituit-o şi, în fine, nu doar s-o menţină, dar şi s-o îmbunătăţească. într-adevăr, întreaga artă de a conduce este conţinută aici. Fără oraşe curate, bine organizate şi prevăzute cu resurse suficiente, nu există virtute morală posibilă[93]; fără legi drepte, nu există pace; fără pace, nu există ordine şi nici tihnă pentru existenţe cu adevărat umane în practicarea dreptăţii şi a bunătăţii. Regele bun nu se gîndeşte decît la aceasta, şi în aceasta îşi află recompensa aici pe pămînt. Ceea ce e sufletul în corp, ceea ce e Dumnezeu în lume este regele în regatul său. Iubit de poporul său, el găseşte în această iubire o susţinere mult mai solidă decît teama ce apără tronul de tirani; bogăţiile curg înspre el fără ca el să le stoarcă, slava îl înconjoară, faima îi duce numele departe şi, dacă totuşi aceste recompense pămîntcşti nu i-ar fi acordate, ar putea-o aştepta cu încredere pe aceea rezervată lui de Dumnezeu. Deoarece conducătorul poporului este slujitorul lui Dumnezeu, acest bun slujitor îşi va primi recompensa de la Dumnezeu. Onoarea este slava: recompense cu adevărat regale, pe care le obţine într-o măsură cu atît mai mare, cu cît funcţia de rege este mai înaltă şi mai divină. Acei păgîni care credeau că regii lor deveneau zei după moarte intuiau confuz tocmai acest fapt. Nu pentru aceasta guvernează regele bun confomi dreptăţii, ci a fost vicarul Iui Dumnezeu în faţa poporului său, astfel îneît se poate aştepta pe drept, după ce şi-a condus poporul spre El, să fie mai apropiat de El şi, ca să spunem aşa, mai lăuntric unit cu El[94].

"-' Detaliile măsurilor care trebuie luate urmau să fie descrise în cartea II din *De regimine principum.* din păcate neterminată.

[1)4] *De regimine principiali.* I, 7- 14. ■— în legătură cu problema de a şti dacă această scriere e un tratat de teologie politică sau de filozofie politică, a se vedea J. MARITAIN, *De la phi/nsophie chretienne.* Desclee de Brouwer. Paris, 1933, pp. 163-165. şi *Science et Sagcsse.* Labergerie. Paris. 1935. p. 204. nota 1. Cf. remarcile părintelui M.-D. Chenu. în *Bulletin thomiste.* 1928. p. 198. Vom relua mai departe această problemă în cadrul general al moralei tomiste. deoarece este clar că lucrarea *De regimine principum* este o scriere teologică, dar, dacă avem aici de-a face cu un motiv pentru a spune că ea nu conţine politica sfîntului Toma, trebuie adăugat, pentru acelaşi motiv, că *Summa teologică* nu conţine morala sa, şi vom vedea ce dificultăţi enorme ridică această aserţiune.

Cu suveranul virtuos, ajungem la forma cea mai nobilă a acestei virtuţi a dreptăţii, despre care Aristotel spune că este virtutea însăşi. Să spunem cel puţin că este regula raporturilor noastre cu ceilalţi oameni şi apărătoarea vieţii sociale. Am putea să încheiem studiul aici, într-o morală ce nu şi-ar propune alt scop decît să adapteze- omul la binele comun al cetăţii; dar morala Sfîntului Toma are năzuinţe mai înalte, care îi sînt impuse de metafizica însăşi de la care îşi primeşte principiile. Omul lui Aristotel nu era o creatură, omul Sfîntului Toma este. Legăturile lăuntrice care unesc o creatură inteligentă cu creatorul ei, nu ar stabili oare între ei ca un fel de societate? Dacă această societate există, nu este oare supusă, şi ea, regulii supreme a virtuţii dreptăţii? Lărgire cvasiinfinită a perspectivei, la care totuşi morala nu are dreptul să se opună, deoarece o cere însăşi metafizica.

-Capitolul al cincilea-

VIATA RELIGIOASA

A face un act de dreptate înseamnă a-i înapoia cuiva tot ceea ce i se cuvine, astfel încît ceea ce îi dăm să fie egal cu ceea ce îi datorăm. Aşadar, două noţiuni sînt inseparabile de cea de dreptate, noţiunea de datorie şi noţiunea de egalitate. Cu toate acestea, există virtuţi a căror definiţie nu conţine decît una

dintre aceste noţiuni, de exemplu noţiunea de datorie. Ele sînt corelate, aşadar, prin ea virtuţii dreptăţii, căreia i le anexăm, dar se disting de aceasta prin faptul că nu-1 obligă pe cel care le practică să înapoieze tot ceea ce datorează.

Exemplul cel mai izbitor al unui raport de acest fel este cel care-1 uneşte pe om cu Dumnezeu. Ce-i datorează omul lui Dumnezeu? Totul. Nu ne aşteptăm totuşi ca omul să se achite de datoria sa faţă de Dumnezeu. Omul nu-i poate înapoia lui Dumnezeu măsură pentru măsură tocmai pentru că-i datorează totul. Dacă vecinul îmi dă din grîul lui, iar eu mă achit cu vin pe care l-am produs eu este drept, dar ce sens ar avea să-i dau acest vin dacă, pentru a putea face acest lucru, trebuia, mai întîi, să mi-1 dea el mie? Exact aceasta e situaţia omului: nimic nu putem să-i înapoiem lui Dumnezeu pe care să nu ni-1 fi dat el mai întîi. Creaţi raţionali, sîntem obiectul unei conduite speciale a providenţei sale, care guvernează omul pentru binele omului, şi toate celelalte creaturi ale acestei lumi numai în vederea acestui bine. Iată de ce providenţa divină nu vizează doar binele comun al speciei umane, ci şi binele fiecărei fiinţe umane în particular, căreia legea divină i se adresează personal pentru a o supune lui Dumnezeu, pentru a o apropia de Dumnezeu şi, în cele din urmă, pentru a o uni cu Dumnezeu prin iubire. Căci acesta e scopul Legii care pregăteşte în acest fel binele suprem al omului, făcîndu-1 să intre, prin caritate, într-o relaţie de uniune cu Dumnezeu[1]. Desigur, unei

Cont. Cent. III. 116.

asemenea binefaceri nu-i poţi răspunde pe măsură, dar a nu ne putea achita de o datorie nu ne dă dreptul să o negăm; dimpotrivă, sîntem cu atît mai riguros obligaţi să o recunoaştem şi să ne declarăm îndatoraţi faţă de cel căruia ştim că-i sîntem debitori. Este nevoie pentru asta de o virtute specială, succedaneu al dreptăţii pe care ne simţim atunci incapabili să o exercităm. Virtutea prin care recunoaştem că avem faţă de Dumnezeu o datorie de care nu ne putem achita este virtutea religioasă[2]. Omul nu poate exercita religia decît faţă de Dumnezeu. Aşa cum spune Cicero, religia e cea care venerează această natură superioară pe care o numim natura divină[3]. Ea constituie, aşadar, o legătură *(religio = religare),* al cărei efect este de a ne uni, înainte de orice, cu Dumnezeu, izvor nesecat al existenţei noastre, scop ultim pe care fiecare dintre deciziile noastre voluntare trebuie să-1 aibă ca obiect[4]. Deoarece dispoziţia stabilă de a acţiona astfel nu poate decît să ne facă mai buni, religia este o virtute şi, cum există doar un singur Dumnezeu adevărat, nu poate exista decît o singură virtute religioasă demnă de acest nume[5]. Este ceea ce exprimăm, sub o formă mai concisă, cînd spunem că nu poate exista decît o singură religie adevărată. Şi este într-adevăr o virtute distinctă, pentru că doar ea asigură acest bine definit: a-1 cinsti pe Dumnezeu aşa cum se cuvine. Orice superioritate are dreptul să i se

[2] *Sum. theol* II[11] II[ilc], 80, 1. ad *Resp.* —Alte virtuţi anexe ale dreptăţii sînt în aceeaşi situaţie. Copilul nu poate să înapoieze părinţilor săi toţ ce le datorează; de aici. virtutea de *pietate filială* (studiată la II[a] II[ac], 101). Există merite pe care trebuie să le recunoaştem, dar pe care ne este imposibil să le recompensăm, de aici virtutea de *respect* (studiată la II[a] II'"-', 102). Invers, putem să ne simţim obligaţi moral să-i dăm cuiva ceea ce-i datorăm, fără să fie vorba de o îndatorire legală propriu-zisă. în cazurile de acest fel, nu egalitatea lipseşte, ci îndatorirea. De exemplu, „datorăm adevăr" întregii lumi, este adevărat, dar această îndatorire nu este decît metaforică; ea constă mai degrabă în nevoia strictă pe care o avem de a spune adevărul; de aici, o nouă anexă a dreptăţii, virtutea de *sinceritate* (studiată Ia II[a] II[ac], 109) al cărei opus este *minciuna* (studiată la II[a] II[ac], 110). Alt exemplu: se întîmplă să ni se facă un serviciu „care nu se poate plăti"; singurul fel pe care îl avem de a-1 recunoaşte este de a practica virtutea *„recunoştinţei"* (studiată la II" II[ac], 106), al cărei viciu contrar este *nerecunoştinţa* (studiată la II" II[ac], 107). Există chiar virtuţi sociale de lux, dacă putem spune astfel, care nu se datorează decît înfrumuseţării existenţei şi dorinţei de a o face mai plăcută, ca *dărnicia* şi *amabilitatea* (studiate la II[a] II[ac]. 114 şi 117), cu viciile lor corespunzătoare, avariţia (II[a] II[ac]. 118) şi sîcîiala *(litigium,* II" II[ao], 116). în aceste ultime cazuri de-abia dacă este vorba despre o datorie. în afară de sensul că trebuie să facem ţot ce putem pentru a spori onestitatea moravurilor, iar acest lucru e suficient pentru a lega aceste virtuţi de dreptate.

' CICERO. *De inventione rhelorica* II, 53, citată în *Sum. theol.* II[a] II[ac], 81, 1. ad *Seil contra.*

[4] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 81, 1. ad *Resp.*

[5] *Ibid., 3, ad Resp.*

aducă cinstire; or, superioritatea lui Dumnezeu este unică, deoarece el transcende la infinit tot ceea ce există şi îl depăşeşte în toate privinţele. La excelenţă tară seamăn, cinstire tară seamăn. Cinstim un rege altfel decît pe un părinte, trebuie sâ-1 cinstim altfel decît pe oricine altcineva pe cel a cărui perfecţiune prevalează infinit asupra a toate. Aşadar, religia nu se confundă cu nici o altă virtute. Şi trebuie să înţelegem această concluzie într-un sens propriu. Ea nu semnifică doar că virtutea religioasă constă în a-1 onora pe Dumnezeu mai mult decît pe tot restul. Bunătatea unei fiinţe infinite nu este doar *mult mai mare* decît cea a celei mai bune dintre fiinţele finite, ea este *esenţialmente alta.* Pentru a-1 cinsti pe Dumnezeu aşa cum trebuie, este nevoie, aşadar, ca cinstirea pe care i-o exprimăm să fie *esenţialmente diferită.* Acesta e sensul deplin al formulei, a cărei forţă nu se pierde prea lesne cînd o repetăm: virtutea religioasă constă în a-i da lui Dumnezeu cinstirea care nu-i este datorată *decît* /HZ'[6].
Poate părea că, vorbind despre religie, părăsim în mod sigur domeniul moralei naturale. Simplul fapt că Sfîntul Toma preia de la Cicero definiţia religiei e suficient totuşi să arate că, în gîndirea lui, virtutea religioasă nu depinde exclusiv, şi nici cu necesitate, de revelaţia creştină. Cicero era un suflet religios; religia lui era cea a unui păgîn care nici pe departe nu putea bănui existenţa harului, dar care era convins că există o „natură divină" şi că, din moment ce există, are dreptul la veneraţie din partea omului. Virtutea ce permite îndeplinirea acestei datorii este, aşadar, o virtute morală înrudită cu justiţia, iar ştiinţa moralei este autorizată, în consecinţă, să se ocupe cu aceasta[7].
Această concluzie îi poate surprinde pe cei care, luînd noţiunea de religie într-un sens îngust, o confundă practic cu viaţa supranaturală, adică cu viaţa creştină. Nu aşa o înţelege Sfîntul Toma. Actul prin care un om îi consacră lui Dumnezeu cultul care îi este datorat este desigur îndreptat spre Dumnezeu, dar nu ajunge pînă la el. Ceea ce dă valoare acestui act este intenţia de a-1 cinsti pe Dumnezeu, intenţie de care acest

[h] *Sum. theol.* IP[1] II[30]. 81. 4. ad *Resp.,* cu importantul aci 3"[1]. care arată de ce, dimpotrivă, virtutea carităţii rămîne aceeaşi, fie că se adresează lui Dumnezeu, fie aproapelui. Creîndu-le, Dumnezeu comunică creaturilor bunătatea *sa:* or. după cum vedem, caritatea constă în a iubi bunătatea lui Dumnezeu în cea a aproapelui. Dar Dumnezeu nu-şi comunică excelenţa unică şi infinită creaturilor sale; aşadar, numai în el însuşi se poate aceasta onora aşa cum trebuie.
"" *Sum. theol.* ![■' II[aL]'. 81.5. ad *Resp.* Iată de ce Sfîntul Toma demonstrează de altminteri că virtutea religiei se impune omului. în *Cont. Gem.* III. 119 şi 120. adică printre acele chestiuni *quae nitione iinesliganlur de Deo* „.care prin raţiune sînt cercetate cu referire la Dumnezeu" *(Cont. Cent.* IV. I. ad *Quia veni).* Prin urmare, este vorba, şi aici, de probleme care depind direct de filozofia propriu-zisă.

act este inspirat. Un sacrificiu, de exemplu, este manifestarea concretă a dorinţei pe care o încercăm de a recunoaşte excelenţa fără sfîrşit a naturii dumnezeieşti; cu toate acestea, obiectul acestei dorinţe nu este Dumnezeu, ci numai actul cinstirii lui Dumnezeu. Sfîntul Toma formulează această importantă distincţie, spunînd că, prin virtutea religioasă, Dumnezeu nu este obiect, ci scop. Dacă religia ar fi o virtute teologală, Dumnezeu nu ar fi scopul acesteia, ci obiectul[8]. De pildă, e cazul virtuţii credinţei. Actul prin care credem, nu numai că ceea ce spune Dumnezeu este adevărat, ci credem în Dumnezeu, acest act prin care ne încredem în el şi ne legăm de el, ca de adevărul cel dintîi, ce justifică credinţa noastră în cuvîntul său, este într-adevăr un act de virtute al cărui obiect este nemijlocit Dumnezeu. Iată de ce credinţa este o virtute teologală, ceea ce nu este cazul religiei.
Să ne grăbim să adăugăm că, simplă virtute morală, religia este cea mai înaltă dintre toate, pentru că funcţia virtuţilor este de a ne conduce spre Dumnezeu ca spre scopul nostru, şi că nici o virtute nu ne apropie atît de mult de el ca aceea care constă în a-1 onora printr-un cult. Desigur, ceea ce omul poate să facă pentru a-1 cinsti pe Dumnezeu este puţin şi, în acest caz, sîntem foarte departe de acea egalitate perfectă pe care o realizează virtutea dreptăţii; dar intenţia voinţei e cea care dă virtuţii ceea ce merită şi, cu toate că îi lipseşte acea exactitate în retribuirea care constituie excelenţa justiţiei, religia prevalează asupra acesteia din urmă prin nobleţea intenţiei care o animă[9]. Dacă asemenea lucru ar fi posibil, religia ar fi dreptatea faţă de Dumnezeu.
Aşa cum este şi cum poate să fie, cultul religios constă mai întîi în actele lăuntrice prin care ne recunoaştem supuşii lui Dumnezeu şi-i afirmăm slava. Aceste acte reprezintă partea principală a religiei. Unii ar vrea ca acestea să fie totul. Aceasta, pentru că ei se cred îngeri. Tot ceea ce este cult şi ceremonie le apare, aşadar, ca o denaturare a religiei adevărate, care constă în a-1 sluji pe Dumnezeu doar în spirit şi adevăr. Nimeni nu ignoră că *Tractatus theologico-politicus* a exercitat în acest sens o influenţă profundă. Crescut în spiritul iudaismului, Spinoza nu a putut niciodată să conceapă ritul religios decît sub aspectul ritualismului evreiesc, astfel îneît am putea spune despre el, şi apoi despre

alţi cîţiva, că ceea ce a rămas în ei mai evreiesc este chiar antiiudaismul lor. Cultul

* *Sum. theol.* IT■' II[ac]. 2. 2. ad *Resp.* Despre distincţia virtuţilor intelectuale, morale şi teologale, vezi I[1'] II[ac], 62, 2. ad *Resp.* în măsura în care Dumnezeu este aici obiect, virtuţile teologale ţintesc spre un obiect care depăşeşte limitele raţiunii umane, ceea ce nu este cazul virtuţilor intelectuale, şi nici cazul virtuţilor morale. Chiar şi numai după acest semn recunoaştem că religia nu este o virtute teologală.

" *Sum. theol.* II" II-"-', 81, 6, ad *Resp.* şi ad 1'".

pe care Sfîntul Toma îl are în vedere este foarte diferit de cel pe care îl critică aceştia. Este cultul consacrat lui Dumnezeu de către om, luat în unitatea substanţială a trupului şi a sufletului său. Dacă trupul participă la acesta, este mai întîi pentru că omul este corpul său şi nu există nimic nedemn de Dumnezeu în omagiul unui trup pe care Dumnezeu nu 1-a considerat nedemn de a fi creat; dar este şi pentru că omul nu gîndeşte fără corpul său, nici chiar fără corpuri, a căror contemplaţie îl călăuzeşte spre cunoaşterea naturii divine. Trupul are drept, aşadar, la locul lui în religie. In fapt, deoarece cunoaşterea pe care o avem despre Dumnezeu depinde de trup, acesta îl şi ocupă. Riturile şi ceremoniile nu fac decît să fie avantajate din această cauză. Ele trebuie văzute ca semne de care se slujeşte gîndirea umană pentru a se ridica la acele acte lăuntrice în care se desăvîrşeşte uniunea lui cu Dumnezeu[10].

Iată, aşadar, religia instituită drept virtute morală, şi, cu toate acestea, după acest demers care mai întîi ar putea surprinde, Sfîntul Toma realizează un al doilea demers, ce riscă să surprindă şi mai mult, iden-tificînd religia cu sfinţenia. Cu toate acestea, e necesar, dacă ceea ce dă sens ceremoniilor cultului sînt cinstirea şi voinţa de a-i aduce omagiu lui Dumnezeu. Sfinţenia nu este o virtute distinctă de religie; ea nu diferă de aceasta decît prin raţiune, ce are în vedere atunci în religie, nu **atît** ceremoniile, jertfele şi sacrificiile înseşi, cît intenţia care le dă un sens religios. A face ceva pentru Dumnezeu cere mai întîi ca gîndirea să se îndepărteze de orice altceva pentru a se îndrepta în întregime spre el. Această mişcare de conversiune este o purificare. Aşa cum argintul se purifică de plumbul care îl devalorizează, mintea *(mens)* se eliberează de lucrurile inferioare, a căror greutate o trag în jos. în loc să intre în combinaţie cu ele, mintea se separă de acestea cît poate mai mult, doar sprijinindu-se pe ele pentru a se ridica la Dumnezeu. Din faptul că are în vedere nemijlocit realitatea supremă, virtutea religioasă implică, aşadar, în primul rînd, o purificare a minţii, iar curăţia *(munditia)* ce rezultă din ea este un prim element al sfinţeniei. Mai mult, religia fixează îndoit asupra lui Dumnezeu mintea astfel purificată, deoarece îi consacră un cult în calitate de principiu şi i-l adresează ca propriului ci scop. *Sanctum,* după latini, este în acelaşi timp *purificatul* şi *sfinţitul (sancitwn).* Anti-cii numeau *sanctum* lucrul a cărui violare era interzisă prin lege. O gîn-

[10] *Suin. theol.* TI[1] II[\] 81. 7. ad *Resp. Coni. Gem.* III, 119. Sfîntul Toma nu ignoră textul Sfîntului Ioan: *Spiriin.s est Dens. el eos qui adoranl eum, in spiriiu el veritate oporlet adorare* „Duh este Dumnezeu şi cei ce i se închină trebuie să i se închine în duh şi în adevăr" (IV, 24), dar conchide *quod Dominus loquitur q'.ianlum ad id quod est principale el per se inlentum in cullu divino* „.că Dumnezeu vorbeşte numai cu referire la ceea ce este esenţial şi instituit de el în cultul divin'* *(Loc. cit.,* ad l"[1])

dire pură pe care o orientează ferm doi poli de neclintit, Principiul ei prim şi Scopul ei ultim, este, aşadar, o gîndire sfîntă. Astfel, sfinţenia este realmente identică cu religia".

Dar religia cere mai mult. Consacrîndu-i lui Dumnezeu cultul care i se datorează, gîndirea nu se poate fixa asupra principiului ci fără să se recunoască debitoare faţă de el prin tot ceea ce reprezintă ea. Şi nu numai gîndirea, ci şi omul însuşi. Din acest sentiment de dependenţă i se naşte spontan acceptarea. Omul care se ştie în întregime al lui Dumnezeu se vrea în întregime al lui Dumnezeu. O voinţă lăuntric închinată, care se oferă cauzei sale supreme şi se dăruieşte slujirii sale posedă virtutea devoţiunii. Anticii o cunoşteau foarte bine. Să ne amintim de eroii care se sacrificau falşilor lor zei şi îşi ofereau viaţa ca jertfă pentru salvarea armatei, cei trei Decius de care vorbeşte bunăoară Titus Livius. Aceasta era devoţiunea, adică virtutea unei voinţe întotdeauna gata să-l slujească pe Dumnezeu[12].

Plecînd de la această chestiune, această virtute morală, cea mai înaltă dintre toate, lasă să se observe cîteva dintre bogăţiile ei cele mai secrete. A săvîrşi o ceremonie pe care nici o sfinţenie a gîndirii nu o însufleţeşte nu înseamnă a consacra un cult sau a practica religia. Riturile nu mai sînt atunci decît semne care nu semnifică nimic. Dimpotrivă, pentru ca gîndirea să se fixeze asupra lui Dumnezeu atît de ferm, îneît să uite restul; pentru ca, din această sfinţenie a gîndirii, să se nască în ea voinţa de a se oferi în întregime lui Dumnezeu, este necesar ca sufletul să aibă în vedere mai întîi bunătatea lui

Dumnezeu şi generozitatea binefacerilor sale, apoi propria lui insuficienţă şi nevoia pe care o are de a fi sprijinit de el. Contează prea puţin dacă numim meditaţie sau contemplaţie consideraţiile de acest gen, dar ele sînt cerute cu necesitate drept cauze ale devoţiunii[13]. Religie, sfinţenie, devoţiune şi contemplaţie sînt, prin urmare, inseparabile. Această contemplaţie nu este în mod necesar o problemă de cunoaştere. Se poate chiar întîmpla ca, ocupînd prea mult gîndirea, ştiinţa să-i inspire omului prea multă încredere în el însuşi şi să-1 abată de la dorinţa de a i se consacra fără rezerve lui Dumnezeu. Dimpotrivă, femeile simple şi cumsecade cărora nu le pasă de nici o ştiinţă dau cîteodată dovadă de o devoţiune excesivă. Dar de aici nu trebuie să conchidem că devoţiunea creşte o dată cu ignoranţa, căci cu

[11] *Suin. theol.* II[a] II[ae]. 81, 1. ad *Resp.*
[12] *Suin. theol. U** II[ae], 82, 1, ad *Resp.*
[13] *Sum. theol.* II-[1] II[K], 82, 3, ad *Resp.* şi ad 3[m]. Despre efectele psihologice — bucurie şi tristeţe care însoţesc evlavia, a se vedea *loc. cit.*. 4, ad *Resp.* Despre actele cultului: rugăciunea, slăvirea, jertfele şi ofrandele, a se vedea II[a] II[aiJ], 83-86.

cît un om posedă mai multă ştiinţă sau vreo altă calitate oarecare, ca să i-o închine în cel mai înalt grad lui Dumnezeu pentru a-şi aduce omagiul, cu atît sporeşte şi devoţiunea sa. Atunci prinde contur între om şi Dumnezeu acea relaţie care este religia însăşi. Omul îi vorbeşte lui Dumnezeu, şi o face prin rugăciune, în care raţiunea umană, după ce şi-a contemplat Principiul, îndrăzneşte să i se adreseze cu încredere pentru a-i expune nevoile noastre. Căci un Dumnezeu creator nu este o Necesitate, ci un Tată, şi, dacă omul nu se poate aştepta ca Dumnezeu să schimbe ordinea providenţei pentru a accede la rugăciunile sale, el poate şi chiar trebuie să-1 roage pe Dumnezeu ca voia Sa să se împlinească; în acest fel, omul va merita, prin rugăciunile sale, să primească ceea ce Dumnezeu a hotărît dintru veşnicie să-i acorde[14].

Evident, Sfînrul Toma are aici în vedere rugăciunea creştină, dar nu exclude celelalte rugăciuni, nici celelalte culte, nici celelalte forme ale virtuţii religioase. Cum să fi ignorat el că, false religii, credinţele păgîne sînt, cu toate acestea, religii? Problema de a şti despre ce morală şi despre ce virtuţi vorbim cînd urmăm expunerea Sfintului Toma se pune cu aceeaşi pregnanţă, sub o formă presantă. Răspunsul nu e simplu. Fără îndoială, întrucît urmăm *Summa teologică,* este vorba despre o morală creştină şi supranaturală. Toate arată că Sfintul Toma nu a uitat totuşi niciodată morala naturală. El nu pretinde că inventatoral celor patru virtuţi cardinale ar fi Creştinismul şi na am sfirşi-o niciodată încereînd să arătăm ce a preluat de la Aristotel, de la Cicero, de la mulţi alţi moralişti pagini, în descrierea pe care o dă acestora. Revelatul pune stăpînire, aşadar, o dată în plus, asupra revelabilului, pentru a-1 desăvîrşi şi a-1 îndrepta.

Sfintul Toma afirmă de mai multe ori că păgînii au cunoscut şi practicat virtutea. De altfel, chiar natura umană cerea să fie astfel. Germenul, sămînţa virtuţilor morale incontestabile sînt înnăscute în om şi, să reţinem, aceşti genneni sînt ei înşişi de un ordin superior virtuţilor cărora le pot da naştere[15]. Omul dobîndeşte astfel obiceiul statornic de a săvîrşi tocmai virtuţile naturale, formate prin exercitarea actelor bune din punct de vedere moral. Aşa sînt virtuţile păgîne. Cele pe care Creş-tinismul e chemat să le adauge sînt de o cu totul altă natură. Toate virtuţile se definesc în raport cu binele spre care aspiră. Scopul virtuţilor morale naturale este binele uman cel mai înalt, pentru că le include şi le domină pe toate celelalte, şi anume cel al Cetăţii. Este vorba, bineînţeles, de cetatea pămîntească, adică de acele corpuri politice a căror istorie o

[14] *Sum. iheol.* II[1] II[ae], 83, 2. ad *Resp.*
'< *Sum. iheol.* !■' **II-"-** 63, 2, ad 3[m]. **Cf.** *loc. cit.,* **I, ad *Resp.***

cunoaştem. Atena şi Roma de pildă, sau de cele în care trăim. Or, problema centrală a Creştinismului, întruparea, a transformat în întregime condiţia umană. împărţind natura omenească în persoana lui Cristos, Dumnezeu ne-a făcut participanţi la natura divină: *consortes divinae naturae* „părtaşi dumnezeieştii firi" (2 Pt. I, 4). Există aici un mister adînc. întruparea este miracolul absolut, normă şi măsură a tuturor celorlalte. Pentru creştin cel puţin, este sursa unei noi vieţi şi legătura cu o societate nouă, cea care se întemeiază pe prietenia omului cu Dumnezeu şi pe prietenia tuturor celor care se iubesc întru Dumnezeu. Această prietenie este caritatea. Substituindu-1 pe Dumnezeu Cetăţii omeneşti ca scop al vieţii morale, Creştinismul trebuia, aşadar, să adauge virtuţilor morale naturale un întreg ordin de virtuţi, supranaturale ca şi scopul însuşi pe care trebuie să permită să-1 atingă. Aitfel spus, aşa cum Cetatea pămîntească îşi are virtuţile sale. Cetatea lui Dumnezeu şi le are pe ale sale,

cele prin care devenim, de data asta nu concetăţeni ai atenienilor sau ai romanilor, ci *cives sanetorum et domestici Dei* „împreună cetăţeni cu simţi şi casnici ai lui Dumnezeu" (Ef. II, 19)[16]. Supranaturale în ce priveşte scopul lor, aceste virtuţi morale trebuie să fie supranaturale şi în ce priveşte originea lor. Omul natural nu are cu ce să-şi transceandă natura; germenii acestor virtuţi nu sînt în ei; ei îi vin, cu toţii, din afară, infuzaţi în el de către Dumnezeu drept haruri. Nu-i putem cere omului să-şi dăruiască ceea ce este incapabil în mod natural să dobîndească[17].

Există, aşadar, o dublă distincţie între virtuţi, mai întîi cea dintre virtuţile teologale şi virtuţile morale, apoi cea dintre virtuţile morale naturale şi virtuţile morale supranaturale. Virtuţile teologale şi virtuţile morale supranaturale au în comun faptul că nu sînt şi nici nu pot fi do-bîndite prin practicarea binelui. După cum am spus, binele în chestiune nu se poate practica în mod natural de către om: cum s-ar deprinde el să facă ceea ce este incapabil să înfăptuiască? Pe de altă parte, virtuţile teologice se disting de virtuţile morale supranaturale prin aceea că primele îl au pe Dumnezeu drept obiect nemijlocit, pe cînd cele din urmă ţintesc direct anumite ordine definite de acte umane. Fără îndoială, fiind vorba de virtuţi morale supranaturale, aceste acte îi sînt consacrate lui Dumnezeu ca scopului lor, dar, deşi ele aspiră spre el, nu îl ating. Virtutea religioasă ne-a furnizat un exemplu frapant despre această diferenţă. Dacă există o virtute consacrată lui Dumnezeu, atunci este chiar aceasta. Totuşi, un om religios datorează virtuţii sale religioase sâ-i consacre lui

t

[16] ***Sum. Iheol.* Iª IIªᵉ, 63, 4, sfîrşitul răspunsului.**

Dumnezeu cultul care trebuie, cînd trebuie şi unde trebuie. Virtuţile morale supranaturale ne permit să acţionăm *pentru Dumnezeu;* virtuţile teologale ne îngăduie să acţionăm *cu Dumnezeu* şi *in Dumnezeu.* Prin credinţă, îl credem pe Dumnezeu şi credem în el; prin speranţă, ne încre-dem în Dumnezeu şi sperăm în Dumnezeu, pentru că el este substanţa însăşi a ceea ce credem şi sperăm; prin caritate, actul iubirii umane îl atinge pe Dumnezeu însuşi, drag ca un prieten pe care îl iubim, de care sîntem iubiţi, care se extaziază în noi prin prietenie, şi noi în el. Pentru prietenul meu, sînt un prieten, sînt, aşadar, pentru Dumnezeu ceea ce este el pentru mine[18].

La întrebarea: despre ce virtuţi morale vorbeşte Sfîntul Toma în *Summa'l* răspunsul de principiu e simplu: despre virtuţi morale supranaturale înnăscute, şi nu despre virtuţi morale naturale dobîndite. Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că filozofia nu este niciodată absentă din această sinteză a revelarului şi a revelabilului. Ea figurează aici, în morală ca şi aiurea, şi poate chiar mai mult, pentru că reprezintă acea natură pe care hanii o presupune pentru a o desăvîrşi şi a o conduce spre scopul său. Sîntem, aşadar, readuşi, prin forţa lucrurilor, la problema de la începutul analizei, dar, în loc să o punem din perspectivă metafizică, trebuie să o punem din perspectivă morală. Există oare o „morală naturală", edificată pe virtuţi morale naturale care ar putea să se reclame legitim de la numele Sfîntului Toma d'Aquino? Singurul fel de a aborda această problemă din perspectiva istoriei este de a o pune aşa cum a pus-o Sfîntul Toma însuşi: pot exista oare, de la întrupare încoace, virtuţi morale demne de acest nume, fără virtutea teologală a caritătii? Astfel formulată, problema este clară, căci orice virtute morală zămislită de caritate în om este, de drept, o virtute morală înnăscută şi supranaturală. Aşadar, este vorba de a şti mai întîi dacă Sfîntul Toma admite o ordine morală anterioară caritătii, apoi dacă admite ca o ordine morală naturală să subziste în conjuncţie cu caritatea. Nu există nici o îndoială că o ordine a virtuţilor morale naturale e posibilă tară caritate. Aşa erau, şi sînt încă, virtuţile paginilor; trebuie doar să ştim cîtă valoare aveau. Pentru a rezolva o problemă referitoare

[ls] *Sum. theol.* II-' II-"-". 23, 1. ad *Resp.* Virtuţile morale supranaturale se deosebesc în mod concret de cele naturale prin aceea că actele pe care le prescriu pot fi diferite în cele două cazuri. în acest fel. a fi cumpătat aşa cum trebuie să fii pentru tine sau pentru domeniul public nu înseamnă a fi cumpătat aşa cum trebuie să fii pentru Dumnezeu. Adevărata cale de mijloc este deplasată o dată cu scopul care o măsoară: *Sum. theol.* Iª IIªᶜ, 63. 4. ad *Resp.* Pentru a vorbi concret, să spunem că, în raport cu cumpătarea naturală, postul monastic este exagerat, dar în raport cu cumpătarea supranaturală, mulţi oameni sobri nu sint destul de cumpătaţi.

la raporturile dintre natură şi har, numai teologul este competent. A recu-) za teologia înseamnă a recuza problema. Or, o primă remarcă teologică se impune în ce priveşte starea omului natural în absenţa harului. Prejudiciată de păcatul originar, voinţa lui suferă de o dereglare a concupiscenţei care nu-i mai permite să se comporte în întregime şi întotdeauna aşa cum ar vrea raţiunea lui. Chiar dacă nu o admite drept dogmă religioasă, un filozof trebuie să poată cel puţin să înţeleagă sentimentul, atît de viu la Sfîntul Toma, şi pe care se bazează întreaga morală a lui Kant, că omul pare să aibă resurse de a fi mai bun decît este. Problema rupturii dintre raţiune şi sensibilitate, în orice fel am interpreta-o, este sursa multor altor probleme. Soluţia creştină este dată de dogma păcatului originar. Dacă o acceptăm aşa cum o explică Geneza, sîntem teologi; dacă preferăm traducerea conceptuală a acestei expuneri prin *Critica raţiunii practice,* sîntem filozofi şi, cu cît este mai adînc misterul pe care încercăm să-l înţelegem, cu atît sîntem metafizicieni mai profunzi. Procedînd ca teolog, Sfîntul Toma spune doar că, fără păcatul originar, voinţa noastră ar fi în mod natural capabilă să se supună ordinelor pe care i Ic dă raţiunea. Dacă nu mai este aşa, avem, aşadar, de-a face cu o primă cauză de slăbiciune pentru orice virtute morală naturală pe care nu o defineşte caritatea[19].

Raportate la scopul lor, virtuţile suferă de o deficienţă şi mai gravă, într-adevăr, întreaga valoare a unei virtuţi, chiar aceea care o face să fie astfel, este de a-l face mai bun pe cel care o posedă. Or, ea nu îl face mai bun decît pentru că îl călăuzeşte spre bine. Binele este, aşadar, cel care joacă în morală rolul pe care îl joacă în ştiinţe principiile indemonstrabile din care derivă. Dacă ne înşelăm asupra principiilor, putem oare dobîndi o cunoaştere adevărată? Desigur, nu. Dacă ne înşelăm asupra scopului, putem oare dobîndi virtuţi care merită din plin această calitate? Nu, pentru acelaşi motiv[20]. Deoarece Evanghelia e singura care a relevat oamenilor că scopul lor este unirea cu Dumnezeu, este, aşadar, cocsenţial virtuţilor morale pur naturale să-şi propună scopuri care nu ajung sâ-şi atingă scopul lor supranatural. Suferind toate de această lipsă inevitabilă, nici una dintre ele nu poate realiza în deplinătatea ci definiţia virtuţii[21]. Dacă s-ar obiecta la aceasta că păgînii

[19] Teză stabilită cu privire la virtutea răbdării. *Sum. theol.* II[1] \\[x], 136. 3, ad l[m].

-" *Sum. theol.* II-[1] IK 23. 7. ad *2"*\

-' Vom găsi acest argument, precizat în detaliu şi exploatat fără rezerve. în analizele profunde ale lui J. MARITAIN, *De la philosoplue chretienne.* Desclee de Brouwer. Paris. 1933. pp. 101 106. şi *Science et sagesse,* Labergerie, Paris, 1935. pp. 227-386. Această din urmă lucrare îl va trimite pe cititor la criticile ridicate de poziţia personală a lui J. MARITAIN în legătură cu această chestiune.

au putut să constituie ştiinţe şi tehnici care răspund perfect cerinţelor cunoaşterii şi artei, ar trebui să replicăm că argumentul nu se poate susţine. Orice ştiinţă, orice tehnică, are prin definiţie ca obiect un bine particular. Matematicianul vrea să cunoască raporturile de cantitate, fizicianul cercetează natura corpurilor, metafizicianul îşi propune să scruteze fiinţa ca fiinţă, şi chiar acest obiect, cel mai general dintre toate, nu este totuşi decît un obiect particular, deoarece obiectul metafizicii nu este nici cel al fizicii, nici cel al matematicii. înţelegem, aşadar, că ştiinţele, aceste virtuţi, au fost şi rămîn accesibile omului în absenţa harului. Parvenind la obiectul definit care o specifică, fiecare dintre ele îşi atinge scopul.

Altfel se întîmplă în cazul virtuţilor. Virtutea este ceea ce îl face bun în acelaşi timp pe cel care o posedă, precum şi lucrarea pe care acesta o înfăptuieşte. Aşadar, funcţia proprie a virtuţilor morale este de a-l face bun pe om, pur şi simplu: *virtutes morales [...] simpliciter faciunt homi-nem bonum* „virtuţile morale... pur şi simplu îl fac bun pe om". Pentru aceasta, e necesar ca ele să-l raporteze pe om, nu la cutare sau cutare bine particular, ci la binele suprem şi absolut care este scopul ultim al vieţii umane. Numai virtutea carităţii poate face acest lucru. Nici o virtute morală naturală nu satisface, prin urmare, perfect definiţia virtuţii; întru-cît nu posedă în mod perfect esenţa acesteia, nu este în mod perfect o virtute[22]. O dată ajunşi aici, devine inevitabil să ne întrebăm dacă acestea sînt cu adevărat virtuţi. Sfîntul Toma a explicat această chestiune, cu concizia şi limpezimea lui obişnuite, într-un articol din *Summa* în care analizează dacă poate exista o virtute adevărată în absenţa carităţii supranaturale. Observăm imediat miza chestiunii. Să presupunem că Sfîntul Toma ar fi răspuns: fără caritate supranaturală, nu există virtute adevărată. De aici, ar urma imediat că nici o morală naturală şi nici o filozofie morală nu ar fi posibile. Dimpotrivă, şi una, şi alta ar fi posibile, dacă Sfîntul Toma ar fi conchis că pot exista virtuţi adevărate chiar şi în absenţa carităţii. însă răspunsul său e ferm: pot exista virtuţi adevărate în absenţa carităţii. Totuşi, el adaugă că, deşi acestea sînt virtuţi adevărate, nici

una dintre ele nu e perfectă în absenţa caritătii.
A fi o adevărată virtute înseamnă a fi într-adevăr o virtute, adică a satisface definiţia virtuţii. Pentru ca o virtute să fie în acest fel, este nevoie mai întîi ca ea să-1 predispună la bine pe cel care o posedă. în acest sens, orice tendinţă statornică de comportament ce are drept efect să-1 facă mai bun pe cel care o posedă este o adevărată virtute. Pe de altă parte, există o ierarhie a categoriilor de bine. Pentru o fiinţă determinată,
- *Sum. iheol.* II-' IK 23, 7, ad 3'".

putem să-i atribuim întotdeauna un bine principal şi absolut, normă şi măsură a tuturor celorlalte. Prin urmare, virtuţile sale vor merita cu atît mai mult acest titlu, cu cit ele o vor apropia mai mult de această limită. Fără îndoială, toate vor fi adevărate virtuţi, dar numai aceea va satisface perfect definiţia virtuţii care o va predispune la binel© suprem. în cazul omului, acest bine suprem este viziunea lui Dumnezeu, iar virtutea care îi dă dreptul la aceasta e caritatea. Prin urmare, nu merită în mod perfect titlul de virtute decît caritatea sau, cel puţin, orice virtute călăuzită şi informată de virtutea caritătii. în acest sens, nu poate exista virtute adevărată, vorbind în mod absolut, în absenţa caritătii: *simpliciter vera virtus sine caritate esse nan potest* „o virtute adevărată, fără dragoste, pur şi simplu nu poate exista".
De aici, nu rezultă totuşi că, fără caritate, celelalte deprinderi de a face binele nu ar fi cu adevărat virtuţi. Să examinăm una dintre acestea, de exemplu „devoţiunea" păgînă a eroilor Romei, care se „jertfeau" zeilor, pentru salvarea armatei. Obiectul acestei virtuţi era un bine real: binele comun al armatei şi al cetătii. Orice act dictat de voinţa unui bine este un act virtuos. Acest sacrificiu pornea deci de la o virtute adevărată, pentru că era acceptat pentru un bine adevărat. Totuşi, acesta nu era decît un bine particular, nu binele suprem. Acestui sacrificiu îi lipsea faptul de a fi dictat, dincolo de iubirea de patrie, de iubirea de Dumnezeu, binele suprem în care sînt incluse toate categoriile de bine. Despre orice act săvîrşit în aceste condiţii, vom spune că virtutea care îl realizează este o adevărată virtute, deşi imperfectă: *erit quidem vera virtus, sed imperfecta* „va fi ce-i drept o virtute adevărată, dar imperfectă"[23]. Există, am spune astăzi, sacrificiul celor trei Decius, şi există sacrificiul Ioanei d'Arc.
Vedem imediat ce consecinţe rezultă de aici pentru morală. Caritatea este o virtute teologală şi supranaturală; fără caritate, nu există virtute perfectă; prin urmare, fără această virtute supranaturală şi fără har nu este posibilă nici un fel de viaţă morală perfect virtuoasă.
[23] *Sum. iheol. U"* II[ac]. 23, 7. ad *Resp.* Sfîntul Toma nu susţine altceva, chiar în pasajele în care declară că *solae virtutes injusae suni perfectele, el simpliciter dicendae virtutes* „numai virtuţile încălcate sînt perfecte şi trebuie numite simplu virtuţi" *(Sum. iheol.* I[a] II[ac], 65, 1, ad *Resp.).* Despre nici o virtute morală, cu excepţia caritătii, nu se poate spune pur şi simplu: este o virtute. Trebuie adăugat sau subînţeles: imperfectă. Cu toate acestea, oricît de imperfectă ar fi, o virtute rămîne o virtute. Pentru ca un habitus sâ-şi piardă dreptul la acest titlu, este nevoie ca obiectul lui să fie un fals bine, un bine care nu este astfel decît în aparenţă: el nu mai este atunci o *vera virlus. sed falsa simililudo virtulis* „nu o virtute adevărată, ci o falsă copie a virtuţii". *Sum. iheol.* II[a] *W[c],* 23, 7. ad *Resp.*

In acelaşi timp, întrucît orice tendinţă statornică de a ne comporta bine reprezintă o adevărată virtute, este posibilă o viaţă morală virtuoasă în lipsa caritătii şi a harului. *Etica Nicomahică,* tratatele lui Cicero, naraţiunile lui Titus Livius stau mărturie că asemenea virtuţi au existat cu adevărat. Vieţile morale pe care le-au călăuzit nu au fost perfect virtuoase, dar oameni care le-au posedat au fost oameni cu adevărat virtuoşi.
Această remarcă nu rezolvă defel problema pe care o pune noţiunea tomistă de morală sau, mai degrabă, problema unei morale naturale tomiste. Cînd se întorcea spre trecut, Sfîntul Toma descoperea, pierduţi în obscuritate sau luptînd într-o lumină difuză, oamenii de dinaintea harului. Cei mai buni dintre aceştia aveau virtuţi morale imperfecte, cumpătarea sau forţa de exemplu, dar acestea nu erau în ei decît înclinaţii naturale sau dobîndite de a se comporta bine. Nu numai că aceste bune deprinderi nu erau inebranlabile, dar erau oarecum disjuncte. Le lipsea acea înrădăcinare în scopul ultim, care, îndată ce o asigură caritatea, face ca o singură virtute să le implice pe toate celelalte, aşa cum ea este implicată de ele. Aşa cum spune Sfîntul Toma, virtuţile imperfecte nu sînt „conexe'", dar virtuţile perfecte sînt[24]. însă numai virtuţile înnăscute sînt perfecte; numai ele merită fără rezerve titlul de virtuţi, pentru că numai ele îl călăuzesc pe om spre scopul său absolut ultim. Cît priveşte celelalte

virtuţi, acele virtuţi dobîndite care nu-1 conduc pe om decît spre un scop relativ ultim, adică ultim numai într-un anumit domeniu, nu sînt virtuţi decît relativ, şi nu absolut vorbind. în lumina Evangheliei, toată gloria morală a Antichităţii nu mai apare decît ca întuneric. „Tot ce nu este din credinţă este păcat"', spunea Sfîntul Pavel (Rom. XIV, 23) despre care Glosa citează aceste cuvinte ale lui Augustin, pe care Toma şi le însuşeşte: „Unde lipseşte recunoaşterea adevărului, chiar dacă moravurile sînt excelente, virtutea este falsă."[25] Dar nimic nu ne îngăduie să credem că Sfîntul Toma a prevăzut revenirea unor asemenea timpuri, poate doar aproape de catastrofa finală. Oricum ar fi în această privinţă, Sfîntul Toma scria *Summa teologică* pentru oamenii timpului său, şi intenţiona să le propună o morală pentru creştini. A ne întreba ce fel de morală

:- *Sum. iheol. V* II*-', 65, 1. ad *Resp.*

-3 *Sum. iheol.* I^J N^ac. 65, 2, ad *Resp.* Formulă, de altfel, extremă, ce depăşeşte terminologia obişnuită a Sfintului Toma. El însuşi, după cum am văzut, preferă să spună că aceste virtuţi sînt adevărate, dar imperfecte. Cu certitudine că Sfîntul Toma admite că sînt „false" în ordinea meritului supranatural —- şi acest lucru e tocmai ceea ce vrea să spună Sfîntul Augustin. Admiţîndu-le ca adevărate în mod relativ, sau într-un anumit sens şi sub un anumit raport *(secundum quid* „cu privire la ce"), Sfîntul Toma susţine, pe un plan de care Sfîntul Augustin nu se interesează deloc, că acestea merită numele de virtuţi exact în măsura în care satisfac definiţia virtuţii. Ele sînt o virtute potrivit cu ceea ce fiecare dintre ele realizează din ea.

naturală pură ar propune Sfîntul Toma contemporanilor noştri, şi a ras- , punde în numele lui, înseamnă a pune o problemă pe care istoria ca atare ' nu o poate rezolva, cu toate că se pare, conform celor spuse de el însuşi, că această morală s-ar menţine între limite mult mai puţin ambiţioase decît cele pe care vrem cîteodată să i le atribuim-.,

Străină domeniului harului, această morală ar trebui să fixeze omului drept scop ultim ceea ce este într-adevăr scopul uman suprem, binele comun al Cetăţii. începînd din acest moment, morala va avea dreptul să ceară de la fiecare tot ceea ce cere acest bine comun, şi nimic altceva. O primă categorie de legi morale se va oferi, aşadar, de îndată drept strict imperative: legile civile care, promulgate de Suveran (oricare ar fi regimul politic în vigoare), vor asigura supunerea indivizilor scopului lor comun. Astfel înţeleasă, morala se va constitui ca un eudemonism social ale cărui norme se vor confunda cu legile statului. Or, statul nu se interesează decît de acte. Se poate întîmpla ca determinarea finalităţii să fie cerută pentru a stabili natura actului; de exemplu, avem de-a face cu nepriceperea şefului sau cu trădare, e accident sau crimă? In afara acestor cazuri precise, domeniul finalităţii va scăpa întotdeauna moralei cetăţii. Şi nu numai cel al finalităţii, dar chiar, într-o largă măsură, cel al actelor. Multe acte moral bune nu vor fi prescrise de ea, multe acte rele nu vor fi interzise. Sfîntul Toma a făcut de mai multe ori remarca: legile sînt făcute pentru popor; a cere de la toţi ceea ce nu putem aştepta decît de la cîţiva ar însemna să condamnăm majoritatea să se afle în mod constant în greşeală; binele comun vrea, aşadar, ca legea să nu ceară de la toţi nici toate virtuţile, nici întreaga virtute.

Există, prin urmare, o altă virtute decît cea pe care o cere legea? Da, şi Aristotel însuşi a afirmat-o, a fi bun înseamnă altceva decît a fi un bun cetăţean. Cu toate acestea, să fim atenţi că această corecţie nu poate avea ca efect schimbarea naturii scopului ultim, regulă a moralităţii. Binele şi răul vor rămîne, aşadar, determinabile din punctul de vedere al binelui comun. Vom numi atunci virtuos pe cel care, spontan şi prin simpla ascultare a. raţiunii, se va comporta aşa cum o cere binele comun, în conformitate cu ceea ce îi prescrie conştiinţa sa morală. Prietenia va veni, aşadar, să tempereze exigenţele justiţiei şi întregul cortegiu al virtuţilor personale să completeze simplul respect al legilor. Binele comun nu va avea decît de cîştigat, căci, dacă un asemenea lucru ar fi posibil, nimic nu ar fi mai avantajos pentru cetate decît să numere doar cetăţeni virtuoşi. Fiecare dintre noi o simte atît de bine, îneît, în modul în care înţelege să trăiască, face orice ca să-şi regleze actele după modelul prescripţiilor moralei, trăind astfel, sub lege, mai bine decît i-o cere legea, pentru că voinţa i se potriveşte, dincolo de lege, cu principiul legii.

Rămîne totuşi problema de şti, mai întîi, ce *va putea* face omul virtuos din ce doreşte să facă, apoi aceea dacă *va şti* ce-i cere virtutea. în legătură cu prima chestiune, Sfîntul Toma a răspuns deja: în starea de natură decăzută, omul nu mai este capabil să realizeze întregul bine pe care-1 doreşte. Naturile bune se vor obişnui progresiv să practice binele, ele vor fi relativ virtuoase. Din cînd în cînd, animat de o mare iubire pentru binele comun, şi de altfel nu *absque auxilio Dei* „nu fără ajutorul lui

Dumnezeu" (căci providenţa divină intră în raport cu natura, ca şi cu harul), unul dintre ei se va ridica pînă la eroism; dar o tară arată că nici măcar aceşti eroi nu posedă perfect virtutea care îi animă: eroici într-un domeniu, şi prin afect poate la fel ca prin virtute, ei vor fi slabi în altele. Acesta, puternic, nu va fi cumpătat, celălalt, prudent, nu va fi drept. Fără caritatea care, călăuzind fiece virtute spre scopul suprem, face din orice act virtuos, oricare i-ar fi natura, o voinţă a binelui absolut, toate aceste virtuţi relative vor fi atît de disjuncte, îneît prezenţa uneia nu va garanta prezenţa celorlalte. în domeniul moralei naturale pure, în starea actuală a naturii umane, moralistul ştie foarte bine în ce constă virtutea perfectă: Aristotel a defmit-o excelent, dar nici un om nu o posedă în deplinătatea ei. Moralistul ştie de asemenea că virtuţile perfecte sînt „conexe" şi atît de întrepătrunse, îneît una singură le cere pe toate celelalte: Aristotel a stabilit-o în mod hotărîtor, dar virtuţile nu sînt la nimeni legate în acest fel. Pe scurt, domeniul moralei naturale pure este cel în care chiar şi cei mai buni sînt doar relativ virtuoşi. Totuşi, ei nu sînt oare astfel decît în limitele a ceea ce cunosc despre virtute, şi de altminteri ce ştiu despre ea? Cu toţii ignoră că iubirea omului pentru Dumnezeu este rădăcina, forma şi legătura fără de care nici o virtute nu este perfectă, sau, dacă au auzit-o spunîndu-se, ei o neagă. Dintre toate actele bune pe care le săvîrşesc, nici unul nu este bun pentru motivul care ar trebui. într-un domeniu în care, după însăşi mărturia lor, finalitatea hotărăşte valoarea actului, nici un act nu e săvîrşit cu scopul care ar trebui. Acest lucru ar fi deja grav, dar, mai mult, neştiind în ce scop ar trebui să acţioneze, aceşti oameni ignoră adesea ceea ce ar socoti că sînt obligaţi să facă dacă ar şti. Pentru a determina totalitatea virtuţilor care ar trebui să constituie o astfel de morală, ar trebui, aşadar, să ne asigurăm mai întîi că nici una dintre cele pe care le reţinem nu are legătură cu harul, apoi. reluîndu-le una cîte una pe cele care rămîn, *să o decreştindm complet.* Sfîntul Toma nu a considerat că trebuie să-şi impună asemenea misiune, pentru simplul motiv că, din punctul său de vedere, ar fi fost absurdă. *E lipsit de sens să pretinzi să atingi virtuţile naturale disociindu-le de har, într-o doctrină în care harul face natura capabilă să aibă virtuţi, tămăduind-o.* O dată în plus, să exorcizăm din

concret fantomele esenţelor pure. Tomismul nu ne cere aici să optăm între natură sau har, ci să regăsim natura prin har. Nu sîntem obligaţi să alegem între virtuţile naturale sau virtuţile teologice, şi nici chiar invitaţi să adăugăm pur şi simplu virtuţile teologice la virtuţile naturale, ci să cerem virtuţilor teologice să ajute virtuţile naturale să-şi realizeze în plenitudinea ei propria lor perfecţiune de virtuţi[26].

Cîteva exemple concrete ne vor ajuta să înţelegem natura acestei probleme. Să revenim la virtutea smereniei. Am observat, împreună cu Sfîntul Toma d'Aquino, că Aristotel nu a vorbit despre ea, şi de altfel nici nu trebuia să vorbească, pentru că morala lui era, mai presus de orice, o morală a cetăţii. Trebuie să subliniem acum celălalt aspect al problemei: fie că Aristotel a cunoscut-o sau nu, smerenia rămîne o virtute morală, nu o virtute teologală. Numai cu condiţia ca toţi creştinii să trăiască în smerenie şi să ştie să-şi modereze ambiţiile prin respectul constant încercat de ei în faţa măreţiei lui Dumnezeu, vor exista smeriţi în căminele cetăţii. Am putea să ne îndoim de acest lucru, deoarece Sfîntul Toma clasează smerenia printre virtuţile morale, recunoscînd că un bun cetăţean nu trebuie să fie smerit, şi nu are nici o altă obligaţie faţă de cetate decît să stea la locul lui şi să se supună legilor[27], dar orice

[26] Tendinţa de a nu tăia punţile dintre ei şi campionii unei morale fără religie este peste tot vizibilă la apărătorii tomişti ai unei morale naturale pure. Este un motiv foarte nobil, aşa cum este şi dorinţa lor —, în faţa naufragiului religiei în anumite societăţi sau clase sociale —. de a salva cel puţin morala. Poate nu se calculează exact miza partidei. Mai întîi, riscăm să facem virtuţile creştine demne de ură, lâsîndu-le numele pentru nişte acte care le imită din exterior, dar a căror sevă creştină a secat. Nu putem „să dăm de pomană" fără să avem noi înşine ce să dăm. In plus, a cere omului virtuţi creştine doar în numele moralei înseamnă a impune obligaţii fără nici un fundament. Mai devreme sau mai tîrziu, oamenii vor înţelege acest lucru, şi aceste false virtuţi naturale se vor prăbuşi sub o critică prin care autenticele virtuţi creştine vor avea ele însele de suferit. Pericolul va fi cu atît mai grav pentru religie, cu cît orice datorie faţă de Dumnezeu, care şi-a pierdut destinaţia ei primă, este imediat captată de un interes care o exploatează. Cînd morala creştină încearcă să se menţină, deşi de-acum nu între reperele eristice, ea nu durează decît pentru ca celălalt să profite de ea. E momentul în care virtuţile creştine se văd în situaţia să li se reproşeze de către adversarii lor de a nu fi decît opiu pentru popor. Ele sînt, desigur, altceva, cu condiţia să rămînă creştine; îndată ce încetează să fie astfel, nu vedem ce altceva ar putea deveni. în orice fel am aborda această problemă, fie chiar şi din punctul de vedere al apologeticii, doctrina Sfîntului Toma nu pare să ne îndemne la o astfel de atitudine. Există aici, complet împotriva intenţiei celor care o adoptă, pretext pentru deturnarea unor categorii de bine căreia e suficient ca prima victimă să-i fie creştinismul, fără să mai se expună să-i pară complice. Pentru a avea dreptul să respingem acest reproş, trebuie să amintim fără încetare societăţii omeneşti că, dacă mai e deschisă către virtuţile naturale ale moralei creştine, trebuie să continue să-1 vrea pe Cristos.

[27] *Suni. theol. W* II"*, 161, 1, ad *5"*\

conjectură este aici superfluă, deoarece obiecţia figurează în *Summa teologică,* iar răspunsul e cît se poate de formal: „Se pare că smerenia nu face parte din moderaţie, sau cumpătare. într-adevăr, smerenia priveşte înainte de orice respectul care-1 subordonează pe om lui Dumnezeu. Or, a-1 avea pe Dumnezeu drept obiect ţine de o virtute teologală; aşadar, smerenia trebuie să fie mai degrabă admisă ca o virtute teologală decît ca o parte a cumpătării, sau a moderaţiei. — Să răspundem că virtuţile teologale sînt cauzele tuturor celorlalte virtuţi *(simt causae omnium aliorum virtutum),* pentru că se raportează la scopul ultim, care este principiul prim în ordinea dezirabilului. Faptul că smerenia este cauzată de respectul faţă de Dumnezeu nu împiedică, aşadar, ca ea să facă parte din moderaţie, sau cumpătare."[28] Un caz perfect definit de virtute morală care-şi datorează existenţa unei virtuţi teologice.

Un caz analog, dar nu identic, este cel al virtuţii răbdării. Această virtute, oricît de umilă ar părea, este una dintre cele pe care am fi dispuşi să le apreciem printre cele mai comune, deoarece ocaziile în care ne vedem obligaţi să o practicăm nu sînt rare. Poate nu ştim bine în ce constă, căci, fără să greşim, e singura virtute morală despre care Sfîntul Toma s-a întrebat, într-un articol al *Summei* special consacrat acestei chestiuni, dacă o putem poseda în absenţa harului. Să notăm şi aici că este într-adevăr vorba de o virtute morală propriu-zisă. Sfîntul Toma putea să ezite cu atît mai puţin cu cît el însuşi o leagă de virtutea cardinală a forţei, potrivit autorităţii lui Cicero, *De inventione rhetorica,* cap. 54: *Tulliusponit eam fortitudinispartem* „Tullius o consideră parte a curajului"[29]. Cicero nu ştia nimic despre întrupare, nici despre virtuţi teologale cînd vorbea de răbdare; era vorba desigur despre o virtute naturală. Sfîntul Toma a uitat-o atît de puţin, îneît şi-a adresat lui însuşi obiecţia: „Printre cei care nu sînt în starea de har, unii sînt mai înspăi-mîntaţi de răul viciului decît de durerile corporale; de aici ceea ce se relatează despre păgînii care au suportat multe suferinţe pentru a nu-şi trăda patria sau pentru a nu comite vreo altă nelegiuire. Aceasta înseamnă să fii cu adevărat răbdător. Aşadar, se pare că putem poseda răbdarea fără ajutorul harului."

După cum era de prevăzut, Sfintul Toma nu ignoră istoria lui Hora-tius Coclcs, doar că, dacă această forţă sufletească este ceea ce se

[2I<] *Sum. iheol.* II[1] II[ae]. 161. 4. ad 1"\ S-ar putea obiecta că Sfîntul Toma consideră aici umilinţa drept o virtute morală înnăscută. E posibil, dar ar rezulta atunci că smerenia ar trebui ştearsă din catalogul virtuţilor naturale şi exclusă din morală. Sau este o virtute creştină, sau încetează să existe.

[29] *Suin. iheol.* II[a] N-"\ 136, 4. ad *Seci contra.*

numeşte răbdare, trebuie început mai puţin acut. Se poate suporta o operaţie chirurgicală pentru a ne salva viaţa; într-o vreme în care se amputa fără anestezie, pacientul care accepta operaţia dădea dovadă de o anumită forţă a voinţei. Oare aceasta era răbdarea? A suporta suferinţa ca să te vindeci înseamnă a-ţi iubi destul de mult corpul pentru a accepta să suferi ca sâ-1 salvezi. Să o numim, dacă vrem, putere de a îndura *(tole-rantia malorum* „suportarea relelor"). Este bine să o avem, dar este o virtute specific distinctă de cea a unei erou ce acceptă să îndure torturi pentru a-şi salva, nu corpul, ci patria. A suporta moartea pentru patrie este altceva decît a suporta suferinţa pentru a evita moartea. Este ceea ce anticii numeau „răbdare", şi nu fără motiv, căci, omeneşte vorbind, a muri pentru patrie este sacrificiul în acelaşi timp cel mai dur şi cel mai frumos la care ar putea consimţi un om. Să notăm totuşi că nu este vorba aici de o virtute supraomenească. Creînd omul pentru a trăi în societate, Dumnezeu 1-a făcut capabil de virtuţi naturale cerute pentru ca societatea să subziste: *bonum politicae virtutis commensuratum est naturae humunae* „binele virtuţii convieţuirii sociale a fost măsurat pe potriva naturii umane". Aşadar, este nevoie de oameni capabili în mod natural de asemenea sacrificii; voinţa lor se poate strădui s-o facă de altminteri nu — precizează Sfîntul Toma, care nu-i confundă pe eroi cu mulţimea — *absque auxilio Del* „şi fără ajutorul lui Dumnezeu". Acest ajutor divin ce duce natura la limita ei, nu este încă harul, ce poartă natura dincolo de limitele ei. Dimpotrivă, trebuie să avem acest har supranatural pentru a fi capabili să îndurăm toate durerile, toate suferinţele, mai curînd decît să pierdem harul însuşi. A prefera acest bine supranatural tuturor categoriilor de bine natural înseamnă a-1 iubi pe Dumnezeu mai presus de toate lucrurile, în aceasta constînd caritatea. *Et Ideo non est similis ratio* „şi de aceea situaţia nu este similară"; aşadar, nu mai este vorba de acelaşi lucru: *patientia non potest hoheri sine auxilio gratiae* „răbdarea nu poate fi dobîndită fără ajutorul harului divin", iar adevărata răbdare este aceasta[30].

Prin urmare, pare dificil să izolăm în doctrina Sfîntului Toma virtuţile vieţii personale şi ale vieţii sociale de caritatea supranaturală. Religia naturală, care nu este decît o virtute morală naturală printre

altele, nu ar putea fi suficientă să le întemeieze în perfecţiunea lor de virtuţi. Aşadar, viaţa religioasă supranaturală este, de fapt, condiţia practic

[30] *Sum. theol.* IIª IIᵃᶜ, 136, 3, ad *Resp.* şi ad 2ᵐ. — Acest articol a fost redactat de altminteri sub influenţa directă a unei scrieri a Sfîntului Augustin, la care Sfintul Toma se referă în mod expres, *Depatienlia,* în *Pat. lai.,* voi. 40, col. 611 626. Cf., în special. *op. cit.,* cap. XV. n. 12, col. 617-618, şi cap. XVI, n. 13-14. col. 618-619.

necesară a oricărei vieţi personale şi a oricărei vieţi sociale bazate pe virtuţi naturale pe deplin demne de acest titlu. Această viaţă religioasă este în noi opera harului. Această participare a vieţii divine reprezintă pentru om germenul unei noi vieţi. îndată ce primeşte acest dar gratuit, omul, această fiinţă naturală, are în el ceva supranatural care-i vine de la Dumnezeu; acest ceva este într-adevăr al lui, omul îl posedă cu adevărat, ca acel ceva care îi va permite de acum înainte să atingă, *el însuşi,* binele natural, care e scopul lui ultim. Iatâ-1 deci ducînd de acum înainte, prin prezenţa şi existenţa în el a acestui principiu, o viaţă ce ţine de viaţa divină. Este ceea ce numim viaţa supranaturală. Germen al acestei vieţi, harul intră în relaţie cu omul în ceea ce are el mai profund, esenţa însăşi a sufletului său, căruia îi determină re-generarea şi re-crearea. Totuşi, această esenţă a sufletului este cea a unui suflet înzestrat cu raţiune şi cu inteligenţă; doar pentru că e capabil de cunoaştere intelectuală şi, prin aceasta, de prietenie cu Dumnezeu este sufletul omenesc susceptibil de acest dar supranatural şi divin. Se înţelege, prin urmare, că, răspîndin-du-se de la esenţa sufletului uman în diversele lui facultăţi, harul ajunge mai întîi la cea mai înaltă dintre toate, şi anume la facultatea de cunoaştere care este intelectul, împreună cu raţiunea care nu-i este decît mişcarea însăşi. Acel ceva prin care natura omului este o natură inteligentă, sau, dacă preferăm, natura omului ca inteligentă, se desemnează prin termenul de gîndire *(mens).* Tocmai prin aceasta se întîmplâ că, spre deosebire de fiinţele fără raţiune, omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Deoarece este identică cu raţionalitatea naturii sale, calitatea de chip al lui Dumnezeu este coesenţială omului. A fi o gîndire înseamnă a fi capabil în mod natural să-1 cunoşti şi să-1 iubeşti pe Dumnezeu. Această aptitudine este identică cu natura însăşi a gîndirii. Este la fel de firesc pentru om să fie chipul lui Dumnezeu şi să *fie* şi un animal raţional, adică să fie om. Efectul prim al harului este, aşadar, să desăvîrşească această asemănare a omului cu Dumnezeu, divinizîndu-i sufletul, gîndirea şi, în consecinţă, natura în întregime[31], începînd din acest moment, omul îl poate iubi pe Dumnezeu cu o iubire demnă de Dumnezeu, pentru că această iubire este divină în originea sa; Dumnezeu poate să accepte, aşadar, această iubire; prin harul lui Dumnezeu, omul a devenit sfînt şi drept în faţa lui Dumnezeu. Viaţa harului constă deci în cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu, printr-un suflet raţional devenit definibil prin participare la natura divină şi capabil, mulţumită lui Dumnezeu, să trăiască în relaţie cu el[32].

[31] Despre ansamblul acestor probleme teologice, a se vedea A. GARDEIL, *La stnicture de l'dme et l'experience mystique,* Gabalda. Paris, 2 voi., 1927.

[32] Despre concepţia tomistă cu privire la viaţa spirituală, a se vedea A. GARDEIL, *La vraie vie chretienne,* Desclee de Brouwer, Paris, 1935.

Preceptul lui Socrate, preluat şi adîncit de gîndirea creştină, îşi primeşte aici valoarea sa deplină. Omul are datoria să se cunoască pe sine, să nu se înşele în legătură cu natura lui şi, în această natură, să discearnă ce-i conferă eminenta sa demnitate[33]. Toţi trebuie să o facă. Unitate substanţială a unui intelect şi a unui corp, omul este la hotarul a două lumi, cea a inteligibilului, la care ajunge prin inteligenţă, şi cea a materiei, pe care o percepe prin sensibilitate. De aici, pentru o singură viaţă naturală de care dispune omul, două feluri posibile de a o utiliza, după cum va alege mai curînd să se îndrepte spre inteligibile sau spre corpuri. De fapt, natura îi cere să se mişte şi într-o lume, şi în cealaltă. După cum am descris-o, cunoaşterea umană nu poate accede la inteligibil decît prin sensibil. Aşadar, mişcarea naturală a raţiunii începe în mod necesar prin orientarea ei spre lumea corpurilor, cărora le percepem prin simţuri existenţa şi calităţile şi cărora le construim progresiv cunoaşterea, de-terminîndu-le cu o exactitate crescîndâ natura şi legile. în acest fel se dobîndeşte puţin cîte puţin acel habitus, acea virtute intelectuală pe care am clasificat-o deja la locul ei sub numele de ştiinţă. Oricît de înalte şi perfecte ar fi, toate ştiinţele au în comun faptul că au ca obiect inteligibilul inclus în

sensibil. Chiar matematica rămîne legată de sensibil prin obiectul ei, care este cantitatea. însă materia durează în timp. Aşadar, putem spune că toate ştiinţele naturii au ca obiect lucrurile temporare, în măsura în care raţiunea umană, care rămîne una şi aceeaşi, se pregăteşte să dobîndească ştiinţa, ea primeşte numele de raţiune inferioară, termen ce desemnează raţiunea însăşi în „funcţia" *(ofjlcium)* care tocmai a fost definită[34]. Dimpotrivă, raţiunea se poate îndrepta, printr-un efort de care ea nu este incapabilă, spre lumea realităţilor supranaturale care sînt Dumnezeu, fiinţa ca fiinţă, binele, adevărul şi frumosul. Este vorba aici despre incorporai, despre atemporal, pe scurt, despre etern. Deoarece obiectul său se distinge în mod specific de cel al ştiinţelor, cunoaşterea pe care o putem dobîndi despre acesta trebuie considerată ca specific distinctă de cunoaşterea ştiinţifică. O numim înţelepciune.

-" Cf. *L 'esprit de la philosophie medievale,* ediţia a doua. cap. XI. *Le socratisme chrelien.*

[14] Despre originea augustiană a distincţiei dintre *ratio inferior* şi *ratio superior,* vezi *Introduction a I'etude de Saint Augustin.* p. 142. Sfîntul Toma se referă la Sfîntul Augustin, pe care îl interpretează foarte exact. în *Sum. theol.* 1. 79. 9, ad *Resp* şi ad 3[m]. Rolul important pe care îl păstrează această distincţie la Sfîntul Toma a fost pus în lumină recent, printr-un acord spontan, de dl Jacques MARITAIN, *Science et sagesse,* pp. 257-267 şi de părintele M.-D. CHENU, *Ratio superior el inferior, un cas de philosophie chretienne,* în *Revue des sciences philosophiques et theologiques,* voi. 29 (1940), pp. 84-89.

„Funcţia" pe care omul o conferă raţiunii sale în timp ce se străduieşte să dobîndească înţelepciunea, cea care este metafizica sau, mai mult, cea care este teologia, se numeşte „raţiune superioară". Dacă avem în vedere că omul este specific constituit în demnitatea lui proprie prin intelect, după chipul lui Dumnezeu şi superior animalelor, vom aprecia că ar trebui să se îndrepte, ca printr-o înclinaţie naturală, spre obiectele cele mai nobile pe care le-ar putea cunoaşte intelectul său. De drept, el ar trebui să fie în acest fel; că, de fapt, este altfel, nu este decît un semn în plus al acestei rupturi de echilibru de care pare că suferă natura umană şi care îi pune filozofului o problemă căreia numai teologul îi deţine răspunsul. Dar nu acesta este e lucrul cel mai grav. Omul nu se mulţumeşte să prefere înţelepciunii ştiinţa, astfel încît să creadă întotdeauna că înţelege mai bine superiorul cînd îl poate reduce la inferior; ştiinţa însăşi continuă să fie mult prea înaltă pentru cea mai mare parte dintre noi. Traşi în jos de povara redutabilă a unei sensibilităţi fără control, numeroşi sînt cei care de-abia mai percep apelul inteligenţei şi al raţiunii. Sufletul lor e pîntecele. Adevărul profund al platonismului îşi regăseşte aici valoarea deplină. Cînd un om şi-a închis intelectul în mormîntul corpului, putem spune cu adevărat că nu se mai cunoaşte pe sine. Desigur, el se ştie în continuare alcătuit dintr-un suflet şi dintr-un corp, dar a renunţat la propria superioritate într-atît, încît pare să fi pierdut chiar şi amintirea acesteia. Uitînd-o, el se uită pe sine, căci ceea ce face omul este ceea ce face în el „conducătorul" omului, această *mens rationalis* căreia nu-i putem ignora existenţa şi nu putem şti ce este[35].

Conferind sufletului omenesc divinitate, harul are ca efect, nu doar să restabilească în folosul eternului echilibrul rupt pe nedrept în favoarea temporalului, ci tocmai să facă să ţîşnească o viaţă nouă, gratuit dăruită naturii, şi care, tocmai pentru că e de natura divinului, prin dreptul naşterii, se va manifesta în mod spontan în ordinea veşniciei. O numim „viaţă spirituală, expresie al cărei sens tare implică acea transcendenţă absolută în ce priveşte corpul şi timpul care e specifică lucrurilor divine, şi, cum participarea omului la divin se săvîrşcşte prin caritate, viaţa spirituală este viaţa supranaturală a unui suflet divinizat prin cantate[36].

Se pare că de aici trebuie să plecăm pentru a înţelege imbricarea virtuţilor morale naturale în virtuţile morale înnăscute şi în virtuţile teo-

[35] *Sum. theol.* II[a] II[ac], 25? 7. ad *Resp.*

[6] Viata supranaturală se dezvoltă, aşadar, în minte *(mens).* Faptul că subiectul milosti-veniei este voinţa *(Sum. theol.* I[a] II[ac]. 24, I, ad *Resp.)* nu se opune în nici un fel acestui fapt; deoarece voinţa este un *appelitus inlellectivus* „o dorinţă intelectivă", ţine în mod legitim de domeniul minţii. Doctrina imaginii Treimii în sufletul omului implică în mod evident acest fapt.

logalc pe care a voit-o în mod evident autorul *Summei teologice.* A dezintegra virtuţile acestui organism teologic pentru a le reduce la starea de virtuţi pur naturale este o momeală, cel puţin dacă vrem ca morala astfel obţinută să poată totuşi să se mai reclame de la Sfîntul Toma. A disocia virtuţile harului nu înseamnă a le aduce la stafea de natură, ci la starea de natură decăzută; înseamnă să le trecem de la o stare teologică la alta. în mod precis, înseamnă să le aducem la cea a tuturor stărilor sale, unde natura este cel mai puţin ea însăşi, afectată cum este în puterile ci de a opera în vederea

binelui şi de a se înarma cu virtuţi demne de acest nume, singurele care-i pot permite să le realizeze. Iată de ce morala naturală pe care o descrie Sfintul Toma este cea a unei naturi tămăduite prin har şi care-şi regăseşte în fine cvasiplenitudinea în viaţa divină pe care o animă în profunzimile ei.
De aici, imposibilitatea de a aborda morala naturală într-o perspectivă cu adevărat tomistă, Iară să o legăm de viaţa spirituală a cărei perfecţiune însăşi îi este fructul. Nu ştim cum să-i punem mai răspicat în gardă pe cei care ar vrea s-o studieze, împotriva erorii fundamentale ce constă în a ne reprezenta fiece virtute morală obsedată de o contraparte teologică avînd misiunea de a face mai bine acelaşi lucru şi în acelaşi fel. Virtuţile naturale rămîn ceea ce sînt; se schimbă cel care le arc. Raţiunea superioară naturală dobîndeşte, cu răbdare şi printr-un lung efort, virtutea înţelepciunii, culme a vieţii intelectuale şi a vieţii morale. Cel care o posedă este înţeleptul. Mulţumită acestei virtuţi intelectuale, el a devenit capabil să cunoască cele dumnezeieşti şi veşnice în conformitate cu dreapta judecată a unei raţiuni bine informate. In sufletul omului regenerat prin har, darul supranatural al înţelepciunii acţionează complet diferit. El uneşte sufletul înţeleptului cu cele divine, îndumnczcindu-1. Darul înţelepciunii nu adaugă, aşadar, o raţiune superioară la raţiunea superioară naturală, ci face ca, străduindu-se să cerceteze divinul, raţiunea — ca să spunem aşa — să se găsească la ca acasă, simţind din instinct adevărul cu mult înainte ca demonstraţia să-1 afirme, capabil s-o ghideze spre el dacă omul doreşte acest lucru şi, în marc măsură, suficient să-1 dispenseze de acesta. Teologia naturală a unui creştin este opera unei raţiuni superioare esenţialmente identică cu cea a oricărui alt metafizician, dar pătrunsă de o viaţă spirituală profundă care o conaturalizează realităţilor despre care vorbeşte. Iată de ce ea vorbeşte despre acestea mai bine[37].

" *Sum. theol. W* II^{ac}, 45. 2, ad *Resp.* Sfintul Toma foloseşte în acest text un exemplu devenit clasic, şi pe care 1-a reluat adesea. Există două feluri de a vorbi despre castitate: unul este cel al profesorului de morală, care cunoaşte şi predă această virtute, deoarece

Orice înţelepciune este o cunoaştere a celor divine ce permite să se judece temeinic despre ele. Darul înţelepciunii sălăşluieşte, aşadar, în intelect, pe care îl conaturalizează lucrurilor divine, făcîndu-1 să participe la lumina şi la stabilitatea ideilor lui Dumnezeu. înţeleptul nu face decît să contemple în lumina acestor reguli „eterne", cum îi plăcea lui Augustin să le numească, pentru a cunoaşte; de asemenea, le consultă pentru a acţiona. într-un suflet pe care viaţa lui spirituală îl uneşte cu divinul, darul înţelepciunii are, aşadar, o eficacitate nu doar speculativă, ci şi practică. El nu conduce doar contemplaţia, ci şi acţiunea[38].
Nimic nu ilustrează mai bine caracterul „vital" al spiritualităţii decît această revendicare, prin înţelepciunea supranaturală, a unei funcţii practice. Luată ca virtute naturală dobîndită, înţelepciunea este una dintre habitusurile intelectuale pur speculative despre care Sfintul Toma declară că *non perficiunt partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respi-ciunt, sed solam intellectivam* „nu se referă la partea afectivă şi nici nu o iau în seamă în vreun fel, ci numai pe cea intelectivă"[39]. Făcută din cunoştinţe, ea are ca funcţie să pună ordine în toate celelalte cunoştinţe ca atare, adică să ne permită să vedem adevărul, şi nu să facem binele. Este, aşadar, o virtute căreia intelectul îi este nu doar sediul, ci şi cauza. Nu la fel se întîmplă în cazul înţelepciunii înnăscute, danii Sfintului Duh. Funcţia ei nu e să ne facă să vedem în Dumnezeu principiile prime ale cunoaşterii, ci de a ne face să participăm la ele ca la unele ce sînt adevărul divin însuşi. Această virtute supranaturală nu ne descoperă Ideile, acele reguli dumnezeieşti prin care raţiunea umană judecă toate lucrurile; pe scurt, ea nu constituie în nici un fel o viziune intelectuală a cauzei supreme care este Dumnezeu, ci, participare trăită la Dumnezeu, ea ne îngăduie să-1 scrutăm pe Dumnezeu şi să ne slujim de principiile prime ale cunoaşterii cu un intelect îndumnezeit.
Rădăcina acestei înţelepciuni este, aşadar, nu atît o intuiţie cognitivă, cît o comuniune a naturii cunoscătoare înseşi cu divinul. Efectul ei, „rectitudinea unei judecăţi ce urmează raţiunile dumnezeieşti", nu este produs aici de obiceiul pe care îl are metafizicianul de a se folosi corect de raţiunea lui în aceste materii; rectitudinea judecăţii lui îi vine de mai

posedă ştiinţa moralei; celălalt este cel al omului cast, care. chiar dacă ignoră ştiinţa morală, apreciază din instinct, şi în mod corect, ceea ce e cast şi ceea ce nu e cast. El judecă despre acest lucru/w *quamdam connaluralitulem* „printr-o anume identitate de natură"; tocmai în acest fel îmbogăţeşte darul înţelepciunii raţiunea superioară, făcînd-o asemănătoare divinului, care este obiectul său. Să reţinem că acest dar aparţine oricărui om care are har şi care nu a săvîrşit un păcat mortal. *Sum. iheol.* II" II^{ac}, 45, 5, ad *Resp.*

38 *Sum. Iheol. W* II^{ac}, 45, 3, ad *Resp.* Cf. I, 64, 1, ad *Resp.*

39 *Sum. Iheol.* I^{a} II^{ac}, 57, 1, ad *Resp.*

departe, din înrudirea supranaturală care îl face membru al familiei lucrurilor divine. Or, nimic altceva nu-1 poate uni pe om cu Dumnezeu mai bine decît caritatea. Pentru „a lua parte" la divin, cum spunea Dionisie, adică, în loc să-1 *vezi* din afară, pentru a-1 primi în tine, pentru a te pătrunde de el, a-ţi îmbiba substanţa în substanţa lui, trebuie să-1 iubeşti cu dragoste: *compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per carita-tem, quae quidem nos unit Deo* „participarea afectivă sau identificarea cu lucrurile divine se realizează prin dragoste, care cu adevărat ne uneşte pe noi cu Dumnezeu". Iată de ce înţelepciunea supranaturală, a cărei esenţă se află în intelect, îşi are cu toate acestea cauza în voinţă. Această cauză este Caritatea[40].

Născută din caritatea supranaturală, ce fixează sufletul în scopul ultim al omului, înţelepciunea nu are, prin urmare, doar o funcţie practică deosebită, legitimă doar în cîteva cazuri definite; ea e cea prin care caritatea intră în legătură, pătrunde şi dirijează toate actele noastre, ori-entîndu-le spre Binele suprem pe care trebuie să-1 atingă ca să evite riscul de a nu fi decît acte ratate. Nu este, aşadar, vorba aici doar de un transfer general de finalitate. Nu putem să luăm morala naturală pentru a o include aidoma în morala creştină. Caritatea nu lasă nici o virtute morală în stadiul în care o găseşte. Nu există nici măcar un singur act moral care să nu devină prin ea *un alt act,* după cum ne putem asigura chiar şi printr-o simplă privire asupra metamorfozei pe care o cunosc prin caritate[41].

Redusă la fundamentul ei ultim, această virtute se bazează pe faptul, omeneşte imprevizibil şi imposibil, că omul trebuie să împărtăşească într-o zi beatitudinea veşnică a lui Dumnezeu. Avem sentimente de prietenie faţă de părinţii noştri pentru că trăim cu ei; putem avea sentimente de prietenie pentru concetăţenii noştri pentru că împărtăşim aceeaşi viaţă naţională; prin harul întrupării care a îndumnezeit natura umană, putem avea sentimente de prietenie pentru Dumnezeu pentru

[40] *Sum. theol.* II» II™, 45, 2, ad *Resp.*

[41] Am fi poate interesaţi, pentru lumina pe care o aruncă această teză teologică asupra uniuiiii profunde a tomismului, de poziţia luată de Sfîntul Toma în legătură cu proble-ma-cheie ce traversează întreaga istorie a creştinismului, inclusiv cea a Reformei: este caritatea în om însuşi Dumnezeu, sau este un dar supranatural creat de Dumnezeu? Prima ipoteză pare să situeze caritatea în cel mai înalt punct, dar, de fapt, are ca rezultat să împiedice ca actul de caritate să fie înfăptuit de omul însuşi. Atunci, caritatea nu mai este principiul, interior omului, al mişcărilor de caritate ce conduc voinţa. Pe scurt, aceasta nu se mişcă prin caritatea *sa,* e mişcată pur şi simplu de caritatea lui Dumnezeu; tocmai de aceea Sfîntul Toma defineşte caritatea drept *aliquid creatum in anima* „ceva creat în suflet": *Sum. theol.* IIª IIae, 23, 2, ad *Resp.* Despre contextul istoric al acestor probleme, vezi P. VIGNAUX, *Luther commentateur de Sentences,* J. Vrin, Paris, 1935.

că putem trăi împreună cu el. A avea o parte a noastră în viaţa lui Dumnezeu, a avea pentru el o valoare, a însemna ceva în viaţa Lui, şi cunoaşte acest lucra, iată principiul prieteniei noastre pentru el[42]. Nici o altă virtute, chiar printre cele care sînt daruri gratuite, nu se poate compara cu aceasta, pentru că nici una nu intră în relaţie cu Dumnezeu la acest nivel de intimă profunzime. Prin credinţă şi speranţă, intrăm în relaţie cu el, cauză a adevărului pe care îl revelează şi a binelui pe care îl promite; prin ele nu ajungem, aşadar, la el decît ca la cauza darurilor pe care ni Ic face, dar prin caritate ajungem la Dumnezeu însuşi. Credem adevărul lui Dumnezeu; nădăjduim de la Dumnezeu beatitudinea; credem şi sperăm chiar *in Dumnezeu* ca substanţă şi cauză a adevărului revelat şi a beatitudinii făgăduite, dar îl iubim pe Dumnezeu pentru Dumnezeu şi pentru că este Dumnezeu[43]. Caritatea îl atinge, şi se opreşte acolo. Ea nu mai are nimic de aşteptat, pentru că are totul.

Un suflet care trăieşte din caritatea supranaturală nu mai poate, aşadar, să vrea nimic altceva decît pe Dumnezeu însuşi sau, dacă vrea restul, îl poate obţine doar prin uniune de voinţă cu acesta. A iubi ceea ce Dumnezeu iubeşte, aşa cum iubeşte el, înseamnă într-adevăr tocmai acest *eadem velle, eadem noile* „a dori (noi) aceleaşi lucruri şi a refuza aceleaşi lucruri" în care constă prietenia. Or, după cum tocmai am spus, această prietenie se bazează pe faptul că Dumnezeu împărtăşeşte cu omul un anumit bine, beatitudinea sa, care este el însuşi. Este motivul pentru care omul trebuie să-1 iubească pe Dumnezeu mai presus de orice lucru, ca pe cauza şi substanţa prieteniei sale cu el. Caritatea supranaturală împlineşte astfel aspiraţia cea mai profundă şi cea mai universală a naturii. Orice mişcare naturală este operaţia unui corp care, fie că o ştie, fie că nu, operează în vederea unui anumit scop. Fiecare operaţie naturală este deci actualizarea unei dorinţe. Totul iubeşte, din faptul că se mişcă

şi chiar din faptul că este mişcat. Piatra care cade, flacăra care se ridică, arborele care creşte, animalul în căutarea prăzii, fiecare fiinţă, vie sau nu, este mişcată printr-o iubire, naturală dacă este privată de cunoaştere, animală dacă este o fiinţă cunoscătoare. înzestrat cu inteligenţă şi raţiune, omul este capabil să ştie că Dumnezeu există, că ne-a creat şi ne-a chemat să posedăm în comun cu el toate aceste bunuri. De aici, o iubire naturală a omului pentru Dumnezeu, un fel de iubire primă naturală, prin care omul îl iubeşte în mod natural pe Dumnezeu mai presus de orice lucru. Mai degrabă, ar trebui spus: ar iubi, căci natura omului nu mai este intactă[44]. Primul efect al harului este, aşadar, de a reface această

[4]- *Sum. theol.* II' IK 23, 5, ad *Resp.*

[43] *Ibid.*

[44] *Sum. theol.* II" II"\ 26, 3. ad *Resp.*

iubire naturală a lui Dumnezeu mai presus de toate lucrurile, care se va găsi de acum înainte, nu distrusă, desigur, ci integrată iubirii supranaturale a omului pentru Dumnezeu. Prietenia supranaturală bazată pe împărtăşirea beatitudinii dumnezeieşti îi restituie rnai **întîi** omului prietenia naturală pe care o avea la origini cu Dumnezeu. începînd din acest moment, întreaga morală naturală reînvie, o dată cu ordinea şi ierarhia virtuţilor pe care o compun. Dar ea nu poate dura în afara condiţiilor care au făcut-o deja să renască; pentru omul în stadiu de natură decăzută, numai harul face posibilă această voinţă stabilă a binelui care, în natura însăşi, nu iubeşte decît voinţa lui Dumnezeu.

-Capitolul al şaselea-

SCOPUL ULTIM

întregul ordin al creaturilor derivă dintr-o singură cauză şi tinde spre un singur scop. Ne putem, aşadar, aştepta ca principiul regulativ al acţiunilor morale să fie identic cu cel al legilor fizice; cauza profundă ce face ca piatra să cadă, ca flacăra să se ridice, ca sfera cerească să se rotească şi ca oamenii să vrea este aceeaşi; fiecare dintre aceste fiinţe nu acţionează decît pentru a atinge, prin lucrările sale, perfecţiunea care-i este proprie şi pentru a-şi realiza, chiar prin asta, scopul, care este de a-1 reprezenta pe Dumnezeu: *unwnquodque tendens in sucim perfectionem, tendit in divinam similitudinem* „fiecare tinzînd către propria perfecţiune tinde către imaginea divinităţii"[1]. Cu toate acestea, fiecare fiinţă defi-nindu-se printr-o esenţă proprie, trebuie să adăugăm că ea va avea propriul ei fel de a-şi realiza scopul comun. Deoarece toate creaturile, chiar şi cele lipsite de intelect, sînt rînduite spre Dumnezeu ca spre scopul lor ultim şi deoarece toate lucrurile îşi ating scopul ultim în măsura în care participă la asemănarea cu el, trebuie ca într-adevăr creaturile inteligente să-şi atingă scopul într-un mod care să le fie specific, adică prin lucrarea lor de creaturi inteligente şi prin cunoaşterea acestuia. Prin urmare, este evident numaidecît că scopul ultim al unei creaturi inteligente este să-1 cunoască pe Dumnezeu[2]. Această concluzie este inevitabilă, şi alte raţionamente la fel de directe vor putea să ne întărească sentimentul necesităţii sale. Nu vom fi totuşi convinşi lăuntric, decît după ce vom vedea cum acest scop ultim strînge şi rînduieşte în sine toate scopurile intermediare, şi cum toate fericirile particulare nu sînt decît premisele acestei beatitudini.

Omul, fiinţă voluntară şi liberă, acţionează întotdeauna, spuneam, în vederea unui scop de la care actele sale îşi primesc specificarea, adică

[1] Vezi mai sus, p. 303

[2] *Cont. Cent.* III, 25.

se rînduiesc conform unor specii diverse, potrivit scopurilor care le con- ; stituie simultan principiul şi sfîrşitul[3]. Or, este neîndoielnic că există, dincolo de mulţimea scopurilor particulare, un scop ultim al vieţii umane luate în întregul ei. Scopurile sînt într-adevăr rînduite şi voite unele din cauza altora, şi, dacă nu ar exista scop ultim, ar trebui în mod necesar să ne întoarcem pe firul infinit al şirului scopurilor. La fel cum, dacă şirul de motoare şi mobile ar fi infinit, nimic nu ar fi dorit şi nici o acţiune nu ar ajunge la capătul ei. Orice acţiune pleacă într-adevăr de la un scop şi se întemeiază pe el. Trebuie, aşadar, să admitem în mod necesar că există un scop ultim[4]. Rezultă, în acelaşi timp, că tot ceea ce vrea omul, vrea în vederea acestui scop ultim. Scopul ultim pune într-adevăr în mişcare apetiţia în acelaşi fel în care motorul prim mişcă toate celelalte mobile. Or, este evident că, atunci cînd o cauză secundă imprimă o mişcare, nu o poate face decît mişcată ea însăşi de motorul prim. La fel, în

consecinţă, scopurile secunde nu sînt dezirabile şi nu determină apetiţia decît în măsura în care sînt rînduite spre scopul ultim, care este primul dintre toate obiectele dezirabile[5]. Să vedem în ce constă acest scop ultim.

Dacă vrem să analizăm sub ce aspecte şi-1 reprezintă oamenii, le vom găsi foarte diverse şi singulare. Bogăţii, sănătate, putere etc, într-un cuvînt toate bunurile trupeşti, au fost considerate ca alcătuind Binele Suprem şi scopul ultim. Dar acestea reprezintă tot atîtea erori evidente, într-adevăr, omul nu este scopul ultim al universului; este el însuşi o fiinţă particulară, rînduită, cum sînt toate celelalte, în vederea unui scop superior. Satisfacerea sau conservarea corpului său nu pot deci constitui Binele Suprem şi scopul ultim. Şi chiar dacă am admite că scopul raţiunii şi al voinţei omului este conservarea fiinţei umane, nu va rezulta de aici că scopul ultim al omului ar consta în vreun bine trupesc. Fiinţa umană este compusă, într-adevăr, dintr-un suflet şi dintr-un corp, şi, dacă este adevărat că fiinţa corpului depinde de suflet, nu este adevărat că, invers, fiinţa sufletului depinde de cea a corpului. Dimpotrivă, corpul este rînduit în vederea sufletului, aşa cum materia este rînduită în vederea formei, în nici un caz scopul ultim al omului, care este beatitudinea, nu ar putea, aşadar, să fie considerat ca situat în vreun bine de ordin trupesc[6].

Să fie oare el situat în voluptate sau în vreun alt bine al sufletului? Dacă desemnăm prin termenul *beatitudine* nu dobîndirea sau posesia beatitudinii, care depinde într-adevăr de suflet, ci chiar lucrul din care

•' *De virlul.,* qu. I, art. 2. ad 3, şi qu. II, art. 3, ad *Resp.*

4 *Suin. iheol.* I» 11% I, 4, ad *Resp.*

5 *In IVSeni.,* dist, 49, qu. 1, art. 3. *Sunt. theol.* I[a] II[ae], I, 6, ad *Resp.*

6 *Cont. Cent.* III, 32. *Comp. theol.*, II, 9. *Sum. iheol.* I[a] II», 2, 5, ad *Resp.*

constă beatitudinea, trebuie să spunem că beatitudinea nu este nici unul dintre bunurile sufletului, ci că subzistă în afara sufletului şi infinit deasupra lui. *Beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beati-tudo, est aliquid extra animam* „beatitudinea este ceva din suflet; dar lucrul din care e constituită beatitudinea este ceva din afara sufletului"[7]. Şi este efectiv imposibil ca scopul ultim al omului să fie sufletul omenesc sau orice care i-ar aparţine. Sufletul, dacă îl considerăm în el însuşi, nu este decît în potenţa; ştiinţa ori virtutea ei au nevoie să fie aduse din potentă în act. Or, ceea ce este în potentă este faţă de actul său aşa cum este incompletul faţă de complet; potenţa nu există decît în vederea actului. Este, aşadar, evident că sufletul uman există în vederea altui lucru şi că, în consecinţă, nu-şi este scopul ultim. Dar este cu mult mai evident că nici un bine al sufletului omenesc nu constituie Binele Suprem. Binele ce constituie scopul ultim nu poate fi decît binele perfect şi care satisface pe deplin apetiţia. Iar apetiţia umană, care este voinţa, tinde, după cum am stabilit, spre binele universal. Pe de altă parte, este evident că orice bine inerent unui suflet finit ca al nostru este, chiar prin acest fapt, un bine finit şi definibil prin participare. Este, aşadar, imposibil ca vreunul dintre aceste bunuri să poată constitui Binele Suprem al omului şi să-i devină acestuia scopul ultim. Să spunem, de altfel, că în linii generale beatitudinea omului nu poate consta în nici un bine creat. Ea nu poate rezida, spuneam, decît într-un bine perfect şi care să satisfacă pe deplin apetiţia — într-adevăr, nu ar fi scopul ultim dacă, o dată do-bîndit, ar mai lăsa ceva de dorit — şi, cum nimic nu poate satisface pe deplin voinţa umană, în afară de binele universal, care este propriul său obiect, trebuie ca orice bine creat şi definibil prin participare să nu aibă capacitatea să constituie Binele Suprem şi scopul ultim. Prin urmare, beatitudinea omului constă numai în Dumnezeu[8], ca într-un bine prim şi universal, izvor al tuturor categoriilor de bine.

Ştim în ce constă beatitudinea; să încercăm să determinăm care-i este esenţa. Şi iată care e semnificaţia exactă a acestei chestiuni. Termenul *scop* poate primi două sensuri. El poate desemna lucrul însuşi pe care vrem să-1 obţinem; astfel, banul este scopul pe carc-1 urmăreşte avarul. Dar poate desemna şi dobîndirea, posesiunea sau, în fine, folosinţa şi întrebuinţarea a ceea ce dorim; astfel, scopul pe care-1 urmăreşte avarul este posesia banului. Aceste două sensuri trebuie distinse şi în ce priveşte beatitudinea. Ştim ce este ea conform primului, adică binele necreat pe care îl numim Dumnezeu şi care, singur, prin bunătatea sa infinită, poate

JL

să împlinească perfect voinţa omului. Trebuie să examinăm acum în ce constă beatitudinea, dacă o luăm în al doilea sens.

Se dovedeşte mai întîi că, examinată sub acest aspect, beatitudinea este un bine creat. Fără îndoială, cauza sau obiectul beatitudinii este, după cum am stabilit, ceva necreat. Dar esenţa însăşi a beatitudinii, adică dobîndirea de către om a scopului ultim şi întrebuinţarea acestuia, este cu necesitate ceva uman şi, în consecinţă, ceva creat[9]. Putem adăuga că acest ceva este o operaţie şi un act, pentru că beatitudinea constituie perfecţiunea superioară a omului şi pentru că perfecţiunea implică actul aşa cum potenţa implică imperfecţiunea[10]. în fine, putem adăuga că această operaţie este cea a intelectului uman, excluzînd orice altă potenţa a sufletului. într-adevăr, nu putem pretinde ca beatitudinea să fie redusă la o operaţie a sufletului senzitiv. Am stabilit că obiectul însuşi al beatitudinii nu rezidă în bunurile trupeşti; or, aceste bunuri sînt singurele la care pot ajunge operaţiile senzitive: prin urmare, acestea sînt radical lipsite de capacitatea de a ne conferi beatitudinea[11]. Dar, pe de altă parte, este evident că, dintre intelect şi voinţă, constituentele părţii raţionale a sufletului, intelectul este singura potenţialitate care poate percepe, printr-o abordare nemijlocită, obiectul beatitudinii şi al scopului nostru ultim. Să distingem, într-adevăr, în sînul beatitudinii, ceea ce constituie esenţa însăşi a beatitudinii de delectarea cu care se asociază întotdeauna, dar care, în raport cu beatitudinea luată în esenţa ei, nu constituie în ultimă analiză decît un simplu accident'[1]. O dată admis acest fapt, devine evident că beatitudinea nu poate consta, în mod esenţial, într-un act voluntar. Toţi oamenii îşi doresc, într-adevăr, scopul ultim, a cărui posesie reprezintă pentru ei treapta supremă de perfecţiune şi, în consecinţă, beatitudinea, dar nu voinţei îi revine să perceapă un scop. Voinţa se îndreaptă spre scopurile absente cînd le doreşte şi spre scopurile prezente cînd îşi găseşte satisfacţia în ele, cînd îi face plăcere să-şi găsească împăcarea în ele. Or, este evident că a dori un scop nu înseamnă a-1 percepe; înseamnă doar a ne deplasa spre el. Cît priveşte plăcerea pe care o produce, ea nu survine în voinţă decît datorită prezenţei obiectului. Cu alte cuvinte, voinţa nu-şi găseşte plăcerea într-un obiect decît cu condiţia ca acesta să fie prezent şi nu trebuie să judecăm ca şi cum obiectul ar deveni prezent pentru că voinţa îşi găseşte plăcerea în

[7] *Sum. theol.* Iª IIªc. *2.*. 7. ad *Resp.*

[8] *Cont. Genl.* IV, 54. *Sum. theol.* I" IK 2, S, ad *Resp. Comp. theol.*. I, 108, şi II, 9.

* *Sum. theol* 1, 26, 3, ad *Resp.* şi Iª IIªc, 3, 1, ad *Resp.*

'" *Sum. theol.* lª IIªc, 3, 2, ad *Resp.*

[11] *Cont. Genl.* III, 33. *Sum. theol. V* IIªc, 3, 3, ad *Resp. Comp. theol.* II, 9.

n Să notăm, de altminteri, că dacă beatitudinea nu constă în delectarea care o însoţeşte, delectarea este totuşi *necesarmente* asociată beatitudinii. Cf. *Sum. theol.* Iª IIªc, 4, I, ad *Resp.*

el. Aşadar, esenţa însăşi a beatitudinii constă într-un act al intelectului; numai plăcerea care îl însoţeşte poate fi considerată ca un act de voinţă[13]. Argumentaţia care precedă presupune principiul că, dacă beatitudinea poate fi dobîndită printr-o lucrare a omului, nu ar putea fi dobîndită decît prin cea mai desăvîrşită şi mai nobilă dintre lucrările sale. Chiar acest principiu ne permite să afirmăm că beatitudinea trebuie să constea într-o operaţie a intelectului speculativ mai degrabă decît a intelectului practic. Potenţialitatea cea mai desăvîrşită a intelectului este efectiv cea al cărei obiect este cel mai desăvîrşit, adică esenţa lui Dumnezeu. Or, această esenţă este obiectul intelectului speculativ, nu al intelectului practic. Actul ce constituie beatitudinea trebuie, aşadar, să fie de natură speculativă, ceea ce înseamnă că acest act trebuie să fie o contemplaţie[14]; dar mai rămîne să-i precizăm obiectul. Ar putea oare consta această contemplaţie, izvor al beatitudinii, de exemplu în studierea şi analiza ştiinţelor speculative? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să distingem între cele două beatitudini care sînt accesibile omului: una perfectă, cealaltă imperfectă. Beatitudinea perfectă este cea care intră în relaţie cu adevărata esenţă a beatitudinii; beatitudinea imperfectă nu intră într-o astfel de relaţie dar participă, prin cîteva aspecte particulare, la cîteva dintre caracteristicile ce definesc adevărata beatitudine. Or, este cert că adevărata beatitudine nu se poate reduce, în însăşi esenţa ei, la cunoaşterea ştiinţelor speculative. Cînd examinăm ştiinţele speculative, puterea privirii noastre nu se poate, în fapt, întinde dincolo de principiile prime ale acestor ştiinţe; căci fiecare ştiinţă este virtual conţinută, în totalitatea ei, în principiile din care decurge. Or, principiile prime ale ştiinţelor speculative nu ne sînt cunoscute decît mulţumită cunoaşterii sensibile; aşadar, examinarea ştiinţelor speculative în întregime nu poate să ne înalţe intelectul dincolo de punctul în care îl poate conduce cunoaşterea lucrurilor sensibile. Prin urmare, e suficient să examinăm dacă, într-adevăr, cunoaşterea sensibilului poate să constituie beatitudinea superioară a omului, adică perfecţiunea lui cea mai înaltă.

Şi e numai-decît evident că nu. Superiorul nu-şi găseşte perfecţiunea în ceea ce-i este inferior ca atare. Inferiorul nu poate contribui la perfecţiunea a ceea ce-i este superior decît în măsura în care participă, oricît de sărăcăcios, la o realitate care-1 depăşeşte şi care depăşeşte deopotrivă acel ceva căruia îi aduce o perfecţiune oarecare. Or, este limpede că forma pietrei, de pildă, sau a oricărui alt obiect sensibil, este inferioară omului. Dacă,

[13] *Cont. Cent.* III, 26. *Sum. theol.* I, 26, 2, ad 2"\ şi I[a] II[ac], 3. 4, ad *Resp. Quodlib.,* VIII, 9. 1.

[14] *Sum. theol.* I[a] II[ac], 3, 5. ad *Resp.*

aşadar, în cunoaşterea sensibilă, forma pietrei conferă intelectului uman vreo perfecţiune, acest lucru nu se datoreşte faptului că ea este pur şi simplu forma pietrei, ci faptului că această formă participă la o realitate de ordin superior intelectului uman: lumina inteligibilă, bunăoară, sau ceva de acelaşi fel. Orice cunoaştere capabilă să confere intelectului uman vreo perfecţiune presupune, aşadar, un obiect superior acestui intelect, iar acest lucru este în cel mai înalt grad adevărat despre cunoaşterea umană absolut perfectă care îi conferă contemplaţia beatifică. Adunăm aici beneficiul concluziilor la care am ajuns privind valoarea şi însemnătatea cunoaşterii umane. Sensibilul este propriul său obiect; prin urmare, intelectul uman nu poate să-şi găsească beatitudinea şi cea mai înaltă perfecţiune în cercetarea sensibilului[15]. Dar poate să întîlnească aici beatitudinea imperfectă, de altfel singura care ne este accesibilă aici, pe pămînt. La fel cum formele sensibile participă la o anumită asemănare cu substanţele superioare, la fel studierea ştiinţelor speculative este un fel de participare la adevărata şi perfecta beatitudine[16]. într-adevăr, intelectul nostru este readus prin acestea din potentă în act, deşi nu-1 conduc pînă la actualitatea sa completă şi ultimă.

înseamnă că beatitudinea esenţială şi adevărată nu este din această lume; *ea* nu se poate întîlni decît în viziunea clară a esenţei lui Dumnezeu. Pentru a pune în evidenţă adevărul acestei concluzii, e necesar să luăm în considerare următoarele două principii. Primul este că omul nu e perfect fericit atîta vreme cît îi mai rămîne ceva de dorit şi de căutat. Al doilea este că perfecţiunea unei potenţialităţi a sufletului se măsoară întotdeauna după natura obiectului său. Or, obiectul intelectului este *quod quid est,* adică esenţa lucrului. Aşadar, perfecţiunea intelectului se măsoară după cunoaşterea mai mult sau mai puţin profundă a esenţei obiectului său. De exemplu, dacă un anumit intelect cunoaşte esenţa unui efect, fără ca, de fapt, cunoaşterea acestui efect să-i îngăduie să cunoască esenţa a ceea ce îi este cauza, putem să spunem că el cunoaşte existenţa acestei cauze, dar nu că îi cunoaşte natura, *an sit* „dacă este" şi nu *quid est* „ce este"; într-un cuvînt, nu putem să spunem pur şi simplu că el cunoaşte această cauză. Prin urmare, la omul care cunoaşte şi ştie că acest efect are o cauză, subzistă o dorinţă naturală de a cunoaşte ce este

[15] *Cont. Cent.* III, 48. *Sum. theol. V* II[ac], 3. 6. ad *Resp.*

[16] *Sum. theol.* I[a] II[ac], 3, 5, ad *Resp.,* şi 6, 3. ad *Resp. Et ideo quidam philosophi altendentes naturalem peifectionem hominis, dixerunt ultimam felicilatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describalur ordo totius universi* „şi de aceea unii filozofi, urmărind să demonstreze perfecţiunea naturală (de la natură) a omului, au afirmat că ultima fericire a omului constă în aceea că, în sufletul lui, ar fi înscrisă ordinea întregului univers". *De veritate* XX, 3, ad *Resp.*

această cauză. Acesta e izvorul curiozităţii şi mirării care, după Filozof, sînt la originea oricărei cercetări. Dacă cineva vede o eclipsă de soare, el judecă numaidecît că acest fapt are o cauză; dar, cum nu ştie care îi este cauza, se miră de acest fenomen şi, pentru că se miră, îl examinează; iar această cercetare nu se va sfîrşi decît cînd va descoperi, în chiar esenţa lui, cauza acestui fenomen. Să ne reamintim acum ce ştie intelectul uman despre creatorul său. La drept vorbind, am putut să vedem că nu cunoaşte alte esenţe decît cele ale cîtorva obiecte sensibile şi create, şi el se ridică de aici pînă la a şti că Dumnezeu există, dar fără să atingă vreodată în perfecţiunea ei esenţa însăşi a cauzei prime[17]. Omul resimte, aşadar, dorinţa firească de a cunoaşte pe deplin şi de a vedea nemijlocit esenţa acestei cauze; dar, deşi doreşte în mod natural să-1 vadă pe Dumnezeu, el este incapabil să se înalţe la acesta de la sine. Scopul ultim al omului este un scop natural, pe care numai harul îi îngăduie să-1 cunoască în mod distinct şi să intre în relaţie cu el. Creînd liber substanţe intelectuale, Dumnezeu nu putea să aibă alt scop decît să le ridice la viziunea beatifică, singura capabilă să satisfacă dorinţa naturală de a contempla Fiinţa, care este obiectul lor[lx].

Această beatitudine, transcendentă omului şi naturii, nu este totuşi un termen accesoriu, imaginat pentru a împăca morala cu religia; între beatitudinea pămîntească, ce ne este accesibilă aici, pe

pămînt, şi beatitudinea cerească, la care sîntem chemaţi, există un acord intim şi o continuitate de ordin[19]. Scopul ultim nu este negarea scopurilor noastre

'" *Sum. theol.* I, 12, I. *V"* IK 3. 8, ad *Resp.* Cf. *De verii.* VIII, 1, ad *Resp. Quodlib.* X, qu. 8. ad *Resp.* Cf. *Conl. Gent.* III, 37.

[lx] Este ceea ce demonstrează *posibilitatea* naturală a viziunii beatifice, deşi actualizarea acestei posibilităţi naturale (legată de natura intelectului) nu este realizabilă decît prin har: *Omnis intellectus* naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. *Naturale aulem desiderium non potesl esse mane. Quilibel igitur inleileclus creatus* (înger sau om) *potesl pervertire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate nalurae* „orice intelect doreşte în chip firesc viziunea substanţei divine. Dar această dorinţă firească nu poate fi zadarnică. Aşadar, orice intelect (înger sau om) poate să ajungă la viziunea substanţei divine fără a fi împiedicat de inferioritatea naturii sale" *Cont. Gent.* III, 57. încă o dată. harul desăvîrşeşte natura (iar credinţa desăvîrşeşte raţiunea), nu o suprimă.

[19] Vezi întregul capitol din *Conl. Gent.* III. 25. al cărei titlu este suficient pentru a defini poziţia Sfînrului Toma: *Quod inlelligere Deum est finis omnis inlelleclualis substantiae* „căci a înţelege pe Dumnezeu este scopul oricărei substanţe intelectuale". Or, după cum vom vedea: *est igi/ur ullimus finis* totius hotninis *el omnium operationum el desideriorum eius cognoscere primum verum, quod est Deus.* ,.aşadar, scopul ultim al oricărui om şi al tuturor acţiunilor şi dorinţelor lui este de a cunoaşte primul adevăr şi acesta este Dumnezeu." Ibid.

umane; dimpotrivă, el le reuneşte sublimîndu-le, iar scopurile noastre omeneşti sînt, la rîndul lor, ca tot atîtea imitaţii parţiale şi substitute imperfecte ale scopului nostru ultim. Nu există nici măcar un singur lucru dintre cele pe care le dorim, a cărui apetiţie, interpretată şi condusă de raţiune, să nu poată primi o semnificaţie legitimă. în această lume, ne dorim sănătate şi bunuri trupeşti; dar sănătatea şi perfecţiunea corpului sînt, într-adevăr, condiţii favorabile operaţiilor cunoaşterii prin care atingem cea mai desăvîrşită fericire umană. Dorim în această viaţă bunurile exterioare, cum este bogăţia; dar ele ne permit să trăim şi să săvîrşim lucrările virtuţii contemplative, ca şi ale virtuţii active; dacă nu sînt, prin urmare, esenţiale pentru beatitudine, ele sînt cel puţin instrumentele acesteia, în această lume, ne dorim compania prietenilor, şi avem dreptate, căci, dacă este vorba de fericirea vieţii prezente, omul fericit are nevoie de prieteni; nu pentru a obţine foloase de la ei: înţeleptul îşi ajunge sieşi; nu pentru a obţine plăceri: înţeleptul îşi găseşte plăcerea perfectă în practicarea virtuţii; ci pentru a avea o materie asupra căreia să i se poată exercita virtutea. Prietenii îi sînt de folos pentru a primi binefacerile ci, sînt terenul pe care se manifestă perfecţiunea virtuţii sale. Invers, spuneam, toate categoriile de bine se regăsesc rînduite şi sublimate în beatitudinea cerească. Chiar cînd îl contemplă pe Dumnezeu faţă în faţă în viziunea beatifică, chiar cînd sufletul a devenit asemenea unei Inteligenţe separate, beatitudinea omului nu este cea a unui suflet în întregime separat de corp. E compusul pe care-1 regăsim pînă şi în slava cerului: *cum enim naturale sit animae corpori uniri, nonpotest esse quod perfecţia animae naturalem eius peifectionem excludat* „căci de vreme ce pentru suflet este un lucru natural să fie unit cu trupul, nu e posibil ca perfecţiunea, fie şi a părţii lui cele mai lăuntrice, să excludă perfecţiunea lui de la natură (înnăscută)". înainte de beatitudine, corpul este mijlocitorul sufletului şi instrumentul lucrărilor inferioare ce ne facilitează accesul la acesta; în timpul beatitudinii, dimpotrivă, sufletul e cel eare-şi recompensează servitorul, îi conferă inalterabilitate şi îi înlesneşte participarea la nemuritoarea lui perfecţiune: *ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum suci perfectione potiatur* „din beatitudinea sufletului se va produce o revărsare asupra corpului, astfel îneît şi el însuşi să aibă parte de propria perfecţiune"[20]. Unit cu acest corp odinioară animal şi pe care slava lui îl spiritualizează, sufletul nu mai are ce să facă cu bunuri materiale rînduite aici, pe pămînt, în vederea vieţii noastre animale; nu mai arc nevoie de nici un alt prieten deeît de Dumnezeul său, care îl întăreşte cu veşnicia, cu adevărul şi cu

-° *Sum. iheol.* !•' Il-"\ 4. 6, ad *Resp.*

iubirea lui. Cu toate acestea, poate că nu ne este interzis să credem că bucuria cerească nu este o bucurie solitară şi că beatitudinea celestă, înfăptuită prin viziunea pe care o au preafericiţii despre bucuria lor reciprocă, se înfrumuseţează şi mai mult, cu o prietenie eternă[21]. Tomismul continuă astfel natura prin supranatură, căci, după ce a realizat descrierea omului total, şi nu doar a sufletului omenesc ca obiect nemijlocit al filozofiei, defineşte destinul omului ca întreg, şi nu doar a sufletului uman. Beatitudinea creştinului, aşa cum o concepe Sfîntul Toma, este beatitudinea omului în întregul lui.

[21] *Sum. iheol. V* II[ac], 4, 8, ad *Resp.*

SPIRITUL TOMISMULUI

Am luat pînă aici un anumit număr de imagini despre cele mai importante probleme abordate de filozofia tomistă, şi ne-am străduit, discutînd despre acestea, să evidenţiem legătura ce asigură continuitatea soluţiilor lor. Poate nu va fi inutil, ajungînd la capătul acestei expuneri, să aruncăm o privire de ansamblu asupra drumului parcurs şi să degajăm, cît mai precis posibil, ceea ce este constant în atitudinea filozofică a Sfîntului Toma d'Aquino.

S-a remarcat, desigur, sau cel puţin s-a simţit, caracterul profund unitar al doctrinei; ea este o explicaţie atotcuprinzătoare a universului, abordată din punctul de vedere al raţiunii. Acest caracter depinde în primul rînd de faptul că trama tomismului e ţesută în întregime dintr-un mic număr de principii care se întrepătmnd perpetuu, şi poate chiar, în fond, ea este complet preluată din diversele aspecte ale unei aceleiaşi idei, ideea de fiinţă. Gîndirea umană nu se mulţumeşte decît cînd capătă o existenţă; or, o fiinţă nu ne reduce niciodată intelectul la constatarea sterilă a unui dat, dimpotrivă, îl invită s-o examineze din toate punctele de vedere şi solicită activitatea noastră intelectuală prin mulţimea aspectelor pe care i le descoperă. în măsura în care această fiinţă nu se deosebeşte de ea însăşi, ea este una, şi, în acest sens, putem spune că fiinţa şi unitatea sînt echivalente, fiecare esenţă neputînd să se divizeze fără să-şi piardă simultan fiinţa şi unitatea. Dar, din faptul că o fiinţă este admisă prin definiţie ca inseparabilă de ea însăşi, ea stabileşte temeiul adevărului care poate fi afirmat despre aceasta: a spune adevărul înseamnă să spunem ceea ce este şi să atribuim fiecămi lucru fiinţa însăşi care-1 defineşte; aşadar, fiinţa lucrului e cea care defineşte adevărul lucrului, şi adevărul lucrului e cel care întemeiază adevărul gîndirii. Gîndim adevărul privitor la un lucru cînd îi atribuim fiinţa care este; astfel, se stabileşte acordul dintre gîndirea noastră şi esenţa ei, şi tocmai acest

acord instituie adevărul cunoaşterii noastre, la fei cum acordul intim ce subzistă între esenţa sa şi gîndul veşnic pe care îl arc Dumnezeu despre aceasta instituie adevărul lucrului în afara gîndirii noastre. Linia raporturilor de adevăr nu este, aşadar, dccît un aspect al liniei raporturilor de fiinţă. Exact la fel stau lucrurile în ce priveşte binele. Orice fiinţă este fundamentul unui adevăr în calitate de cognoscibil, dar, în măsura în care se defineşte printr-o anumită cantitate de perfecţiune şi, în consecinţă, în măsura în care este, ea este dezirabilă şi ni se oferă ca un bine; de aici, mişcarea ce se dezvoltă în noi pentru a-i intra în posesie cînd ne aflăm în prezenţa ei. Astfel, fiinţa ca atare, şi fără să-i fie adăugat ceva exterior, se defineşte în unitatea, în adevărul şi în bunătatea ei; oricare ar fi raportul de identitate pe care gîndirea noastră îl poate afirma în unul sau altul dintre momentele sintezei ce constituie sistemul, oricare ar fi adevărul pe care-1 anunţăm sau binele pe care-1 dorim, gîndirea noastră se referă, aşadar, întotdeauna la fiinţă, pentru a o stabili în acord cu ca însăşi, pentru a-i asimila natura prin modalitatea de a o cunoaşte sau pentru a se bucura de perfecţiunea ei prin modalitatea de a o voi. Insă tomismul nu e un sistem, dacă înţelegem prin acesta o explicaţie globală a lumii, pe care l-am deduce sau l-am construi în manieră idealistă, plecînd de la principii stabilite *a priori.* Fiinţa însăşi nu este o noţiune al cărei conţinut ar putea fi definit o dată pentru totdeauna şi acceptat *a priori,* nu există decît un fel de a fi, iar aceste feluri cer să fie constatate. Felul de a fi care ne este dat în modul cel mai nemijlocit este chiar cel al nostru şi al lucrurilor corporale în mjlocul cărora trăim. Fiecare dintre noi este, dar dintr-o materie incompletă şi deficientă; în cîmpul experienţei ce ne este nemijlocit accesibil nu întîlnim decît compuşi substanţiali analogi cu noi, forme angajate în materii pnntr-o legătură atît de indisolubilă, îneît acest angajament defineşte el însuşi fiinţele, iar acţiunea creatoare a lui Dumnezeu, cînd ea Ic admite, ajunge în mod direct la unirea materiei cu forma care le constituie. Oricît de imperfectă ar fi însă o fiinţă de acest fel, ea posedă o anumită perfecţiune în chiar măsura în care posedă fiinţă; în ea, descoperim deja raporturile transcendentale care-i sînt inseparabile şi pe care le-am definit, dar constatăm în acelaşi timp că, pentru un motiv a cămi natură profundă rămîne să o determinăm, aceste raporturi nu sînt fixe, nestrămutate, definite. Totul se petrece — aici este un fapt de experienţă — ca şi cum trebuia să ne luptăm pentru a stabili aceste raporturi în loc să ne bucurăm în tihnă de ele ca de un bine dat. Noi sîntem, şi sîntem identici cu noi înşine, dar nu în mod complet. Un fel de marjă ne ţine într-o anumită măsură la limita propriei noastre definiţii; nici unul dintre noi nu-şi realizează complet esenţa umană şi nici chiar noţiunea completă a individualităţii

sale proprii; de aici, în loc de un simplu fel de a fi, un efort permanent , de a ne menţine în fiinţă, pentru a ne conserva şi pentru a ne realiza. Astfel se întîmplă în toate fiinţele sensibile pe care le descoperim în jurul nostru; lumea este perpetuu frămîntată de forţe, agitată de mişcări şi în continuă devenire, aşa cum omul este fără încetare pe drum, în trecerea de la o stare la alta.
Constatarea acestei deveniri universale îşi găseşte formula în distincţia dintre potentă şi act, ce guvernează toate fiinţele date în experienţă şi care nu pretinde altceva decît să formuleze această experienţă însăşi. Aşa cum făcuse şi Aristotel. ce constată universalitatea aplicării şi imposibilitatea definirii ei, Sfintul Toma mai degrabă foloseşte această distincţie decît s-o explice. Aceasta, pentru că e un fel de postulat, o formulă în care se înscrie un fapt, acceptarea unei particularităţi, de această dată nu a fiinţei ca atare, ci a modului de a fi definit care ne este dat în experienţă. Orice esenţă care nu-şi realizează complet definiţia este act în măsura în care o realizează, potentă în măsura în care nu o realizează, privaţie în măsura în care suferă că nu o realizează. în măsura în care este în act, ea este principul activ care va declanşa mişcarea de realizare; iar toate încercările de acest gen vor pleca de la actualitatea formei; aceasta e originea mişcării, raţiunea devenirii, ea este cauză. Aşadar, şi aici, tocmai faptul că există fiinţă în lucruri constituie raţiunea ultimă a tuturor proceselor naturale pe care le constatăm; fiinţa ca atare e cea care îşi comunică forma în calitate de cauză eficientă, produce schimbarea în calitate de cauză motrice şi îi stabileşte o raţiune să se producă în calitate de cauză finală. Fiinţe care se mişcă fără încetare dintr-o nevoie funciară de a se mîntui şi de a se completa, iată ce e ne este dat.
Or, nu putem reflecta la o asemenea experinţă fără să observăm că aceasta nu conţine raţiunea suficientă a faptelor pe care le pune sub ochii noştri. Această lume a devenirii care şe agită pentru a şe regăsi, aceste sfere cereşti care se caută perpetuu în fiecare dintre punctele succesive ale orbitelor lor, aceste suflete omeneşti ce captează fiinţa şi şi-o asimilează prin intelect, aceste forme substanţiale ce umblă fără încetare după noi materii în care să se realizeze — nu conţin în ele însele raţiunea a ceea ce sînt. Dacă asemenea fiinţe s-ar explica prin ele însele, nu le-ar lipsi nimic sau, invers, ar trebui ca nimic să nu Ic lipsească ca să se explice prin ele însele, dar arunci ar şi înceta să şe mişte pentru a se căuta, s-ar odihni în integritatea esenţei lor în sfîrşit realizate, ar înceta să fie ceea ce sînt.
Prin urmare, raţiunea suficientă a universului trebuie s-o căutăm în afara lumii potentei şi actului, deasupra devenirii şi într-o fiinţă care să

fie în întregime ceea ce este. Dar această fiinţă dedusă de către gîndire va fi evident de o natură diferită de fiinţa pe care o constatăm, deoarece, dacă nu ar fi alta decît fiinţa dată în experienţă, nu am cîştiga nimic s-o definim. Lumea devenirii postulează, aşadar, un principiu sustras devenirii şi situat complet în afara ei. Dar atunci se pune o nouă problemă: dacă fiinţa postulată prin experienţă este diferită radical de cea care ne este dată, cum am putea să o cunoaştem plecînd de la această experienţă, şi chiar prin ce ne va putea servi să o explicăm? Niciodată nu vom putea să deducem ceva sau să inferăm ceva plecînd de la fiinţă la o altă fiinţă care nu există în acelaşi sens ca prima. Şi, într-adevăr, niciodată gîndirea noastră nu ar ajunge să o conchidă dacă realitatea în care sîntem angajaţi nu ar constitui, prin structura ei ierarhică şi analogică, un fel de scară ascendentă ce ne conduce spre Dumnezeu. Tocmai pentru că orice operaţie reprezintă realizarea unei esenţe şi pentru că orice esenţă reprezintă o anumită cantitate de fiinţă şi de perfecţiune, universul ni se prezintă drept o societate de superiori şi de inferiori, definiţia însăşi a fiecărei esenţe situînd-o nemijlocit în rangul ce îi convine pe treptele acestei ierarhii. A explica lucrarea unui individ nu presupune, aşadar, numai definiţia acestui individ ca atare, trebuie venit şi cu definiţia esenţei pe care o incarnează într-o manieră deficientă; şi nici specia însăşi nu e suficientă, deoarece indivizii care o incarnează acţionează fără încetare pentru a se realiza; aşadar, va trebui ori să renunţăm s-o explicăm, ori să-i căutăm raţiunea suficientă deasupra ei, pe o treaptă superioară de perfecţiune.
începînd din acest moment, universul ne apare ca fiind mai presus de orice o ierarhie, şi problema filozofică va consta, în consecinţă, în a-i indica rînduirea exactă, situînd fiece clasă de fiinţe pe treapta ei reală. Pentru a realiza acest lucru, nu trebuie să pierdem din vedere un principiu de o valoare universală; şi anume, că mai multul sau mai puţinul nu se pot evalua şi nu se pot situa decît în raport cu maximul; relativul, doar în raport cu absolutul. între Dumnezeu, care este pur şi simplu Fiinţa, şi neantul deplin, se situează astfel inteligenţele pure care sînt îngerii, *prope Dens* „aproape Dumnezeu", şi formele materiale, *prope nilul* „aproape nimic'"; între înger şi natura materială, se interpune, pe de

altă parte, creatura umană, hotar şi linie de orizont între spirite şi corpuri; astfel îneît îngerul micşorează distanţa infinită ce-1 separă pe om de Dumnezeu, după cum omul umple intervalul ce-1 separă pe înger de materie. Fiecăreia din aceste trepte îi corespunde un mod de operaţie care-i este propriu, deoarece fiecare fiinţă operează după cum este în act şi după cum gradul său de actualitate se contopeşte cu gradul său de perfecţiune. Ierarhia rînduită a fiinţelor se completează astfel cu

ierarhia rînduită a operaţiilor lor, partea cea mai de jos a treptei superioare fiind întotdeauna la limita vîrfului treptei inferioare; principiul de continuitate vine, aşadar, să lămurească şi să determine principiul perfecţiunii. într-adevăr, aceste două principii exprimă pur şi simplu legea superioară ce guvernează comunicarea fiinţei. Nu •există fiinţă decît fiinţa divină de la care se definesc prin participare toate creaturile, iar creaturile nu diferă unele de altele decît prin demnitatea mai mare sau mai mică a gradului de participare pe care îl realizează[1]. Prin urmare, este necesar ca perfecţiunea lor să se măsoare în funcţie de distanţa ce le separă de Dumnezeu şi ca, diferenţiindu-se, să se ierarhizeze. Dar, dacă lucrurile stau astfel, numai analogia va permite inteligenţei noastre să conchidă existenţa unui Dumnezeu transcendent plecînd de la sensibil, şi numai ea ne va îngădui să explicăm faptul că universul îşi deţine fiinţa de la un principiu transcendent, fără să se confunde cu el ori să i se adauge. Asemănarea analogului trebuie într-adevăr să aibă o explicaţie, şi nu se poate lămuri decît prin ceea ce imită analogul: *non enim ens de multis aequivoce dicitur, sedper analogiam, et sic oportet fieri reductionem in urnim* „căci despre multe existentul nu este definit în mod echivoc, ci prin analogie şi, în acest fel, trebuie să se facă reducerea la unul"[2]. Dar, în aceeaşi măsură în care posedă destul din fiinţa modelului său pentru a o solicita drept cauză, o posedă astfel. îneît fiinţa acestei cauze să nu fie angajată în a sa. Şi iată de ce, cuvîntul fiinţă semnificînd două moduri de existenţă diferite, după cum se aplică lui Dumnezeu sau creaturilor, în legătură cu ele nu s-ar putea pune nici o problemă de adăugare sau de scădere. Fiinţa creaturilor nu este decît o imagine, o imitaţie a fiinţei divine; la fel cum pîlpîirile tremură în jurul unei flăcări, sporesc, descresc şi se sting fără ca substanţa flăcării să fie afectată, la fel similitudinile pe care le creează liber substanţa dumnezeiască datorează tot ceea ce au ca fiinţă acestei substanţe, nu subzistă decît prin ea şi, cu toate aceastea, nu preiau nimic de la un mod de a fi prin sine care nu este al lor, nu-i adaugă nimic şi n-o privează de nici cea mai mică parte. Aceste două principii, al analogiei şi al ierarhiei, care îngăduie explicarea creaturii printr-un Creator totuşi transcendent, permit de asemenea să fie menţinuţi în relaţie şi să li se fortifice

[1] *Necesse est igitur oninia quae diversificanlur secundum diversam parlicipationem essendi, ut sini perfeclius vel minus perfecte, causari ah uno primo enle quod perfectissime est* „aşadar, trebuie ca toate care se diferenţiază potrivit unei participări diferite a existenţei, pentru a exista într-un mod mai perfect sau mai puţin perfect, să fie produse de o fiinţă primă care există în modul cel inai perfect". *Suin. iheol.* 1. 44. 1. ad *Resp.*

[2] *Cont. Cent.* II. 15.

legăturile, ce vor deveni principiile constitutive ale esenţelor create şi legile explicării lor. Oricare ar putea fi ulterior fizica lucrurilor, ea va trebui cu necesitate să se subordoneze unei metafizici a esenţelor şi a calităţii. Dacă, prin originea lor radicală, creaturile sînt similitudini, trebuie să ne aşteptăm ca analogia să explice structura universului aşa cum îi lămureşte şi creaţia. A explica operaţia unei fiinţe va însemna întotdeauna să arătăm că îşi are temeiul în esenţa ei, iar a conferi raţiune suficientă aceastei esenţe va însemna întotdeauna să arătăm că o similitudine determinată a actului pur, corespunzînd exact cu ceea ce este această esenţă, trebuia să-şi găsească loc în universul nostru. în fine, de ce era cerută de un univers ca al nostru o asemenea similitudine determinată? Pentru că imitaţiile unui model oarecare nu pot să fie esenţialmente diferite decît cu condiţia de a fi mai mult sau mai puţin desăvîrşite; un sistem finit de imagini al unei fiinţe infinite va trebui, aşadar, să prezinte toate treptele reale de similitudine ce pot să ia loc între limitele stabilite acestui sistem prin libera alegere a creatorului: explicaţia metafizică a unui fenomen fizic ne conduce întotdeauna la determinarea locului unei esenţe într-o ierarhie.

Influenţa exercitată de Pseudo-Dionisie asupra gîndirii Sfintului Toma d'Aquino a fost pusă în evidenţă tocmai datorită acestui sens al ierarhiei. E un fapt incontestabil şi este ceea ce explică, într-o anumită măsură, că s-a dorit aşezarea autorului *Summei teologice* printre discipolii lui Plotin. Dar această teză nu devine acceptabilă decît dacă îi delimităm exact importanţa. Areopagitul furnizează cadrul ierarhiei, fixează profund în gîndire necesitatea acestei ierarhii, face să nu mai putem să nu considerăm universul drept o ierarhie; dar lasă Sfintului Toma grija să-i dea conţinut, căci, chiar dacă îi stabileşte treptele, legea ce le guvernează rînduirea ori repartizarea îi rămînc necunoscută. Putem oare, de altfel, să spunem că de fapt conţinutul acestei ierarhii universale este conceput, de autorul celor două Summe, într-un spirit neoplatonician? Dacă facem excepţie — deşi avem numeroase rezerve — în ce priveşte spiritele pure, se observă cu uşurinţă că nu e nimic din toate acestea. Dumnezeul Sfintului Toma d'Aquino teologul este acelaşi cu al Sfintului Augustin, şi nu e suficient ca Sfintul Augustin să fi fost influenţat de neoplatonician pentru ca Dumnezeul lui să se confunde cu cel al lui Plotin. între speculaţia plotiniană şi teologia Părinţilor Bisericii s-a interpus Iehova, Dumnezeu personal, acţionînd prin inteligenţă şi prin voinţă, care afirmă liber în afara sa universul real ales prin propria înţelepciune din infinitatea de universuri posibile. De la acest univers liber creat la Dumnezeu creatorul există un abis de netrecut şi nici o altă continuitate decît de ordin. De fapt, lumea este o discontinuitate rîn-

duită. Cum să nu observăm că ne aflăm aici la antipozii filozofiei neo-platoniciene? A face din Sfintul Toma un plotinian, sau chiar un plotini-zant, înseamnă sâ-l confundăm cu discipolii lui Avicenna şi Averroes, adversari pe care el i-a combătut cel mai energic.

Distanţa dintre cele două filozofii nu este mai puţin sensibilă dacă trecem de la Dumnezeu la om. Am spus că Dumnezeul Sfintului Toma d'Aquino nu este Dumnezeul lui Plotin, ci Dumnezeul creştin al lui Augustin; putem adăuga că omul Sfintului Toma nu este omul lui Plotin, ci omul lui Aristotel. Opoziţia este cît se poate de clară în ce priveşte problema centrală: raporturile sufletului şi corpului şi doctrina cunoaşterii ce rezultă de aici. Pe de o parte, afirmarea unei extreme independenţe şi a unei aseităţi aproape depline a sufletului, ceea ce permite reminiscenţa platoniciană şi chiar revenirea momentană la Unu prin unirea extatică; pe de altă parte, afirmarea foarte energică a naturii fizice a sufletului şi grija vigilentă de a închide toate căile ce ar conduce la o intuire nemijlocită a inteligibilului, pentru a nu lăsa deschisă decît calea cunoaşterii sensibile. Platonismul situează mistica în prelungirea firească a cunoaşterii umane; în tomism, mistica se adaugă şi se armonizează cu cunoaşterea naturală, dar nu o continuă. Tot ce ştim despre Dumnezeu e conţinut în ceea ce ne învaţă raţiunea reflcctînd la datele simţurilor; dacă vrem să găsim o doctrină neoplatoniciană a cunoaşterii din Evul Mediu, va trebui, aşadar, să o căutăm altundeva decît în filozofia Sfintului Toma.

E tocmai ceea ce vom observa poate şi mai clar dacă, lăsînd la o parte examinarea acestei probleme particulare, vom aborda nemijlocit şi în ea însăşi ierarhia tomistă a universului. Am spus multe lucruri despre Dumnezeu şi despre virtutea lui creatoare, despre îngeri şi funcţiile lor, despre om şi lucrările sale. Dar, dacă am examinat succesiv universalitatea creaturilor înzestrate cu intelect şi Inteligenţa primă însăşi, natura şi însemnătatea cunoştinţelor ce ne-a fost dat să o dobîndim au variat considerabil în conformitate cu perfecţiunea mai mult sau mai puţin înaltă a realităţii care-i constituia obiectul. Pentru cine doreşte să degajeze cu claritate spiritul filozofiei tomiste, se cuvine, prin urmare, după ce am parcurs cu privirea scara fiinţei, să procedeze la o revedere a valorilor ce situează fiece ordin al cunoaşterii pe treapta lui reală.

Ce înseamnă a cunoaşte? înseamnă a percepe ceea ce este, şi nu există altă cunoaştere perfectă în afara acesteia. Or, se dovedeşte numaidecît că orice cunoaştere propriu-zisă a treptelor superioare ale ierarhiei universale ne este în mod natural inaccesibilă. Despre Dumnezeu, şi chiar despre inteligenţele pure, ştim că există, dar nu ştim ce sînt. De altfel, un lucru pe care nu-1 putem pune la îndoială e că sentimentul a ceea

ce e deficient în cunoaşterea noastră despre Dumnezeu lasă în noi dorinţa arzătoare a unei cunoaşteri mai complete şi mai înalte. Nu e mai puţin adevărat că, dacă a cunoaşte constă în a percepe esenţa obiectului de cunoscut, Dumnezeu, îngerul şi, într-un mod general, toţ ceea ce intră în domeniul inteligibilului pur, scapă prin definiţie abordării intelectului nostru, lată de ce a trebuit să substituim

intuiţiei absente a esenţei divine o multitudine de concepte a căror reunire imită confuz ceea ce ar fi o idee adevărată despre fiinţa dumnezeiască. Dacă am aduna tot ceea ce am putut spune cu privire la un astfel de obiect, vom obţine un mănunchi de negaţii sau de analogii, şi nimic mai mult.

Unde se află, prin urmare, cunoaşterea noastră omenească în domeniul ei adevărat şi în prezenţa propriului ci obiect? Exclusiv în punctul în care ca intră în contact cu sensibilul. Aici, deşi încă nu pătrunde realul în întregime, deoarece, datorită materiei pe care o presupune, individul ca atare este inefabil, raţiunea se simte stâpînă pe terenul pe care se mişcă. Fie că descrie omul, cu alte cuvinte compusul uman, animalul şi operaţiile sale, corpurile cereşti şi calităţile lor, amestecurile sau elementele, cunoaşterea raţională râmîne proporţională eu diversele categorii de obiecte pe care le explorează; conţinutul ei, deşi nu este complet, este un conţinut cu adevărat pozitiv. Şi totuşi, din perspectiva a ceea ce are mai original şi mai profund, tomismul nu este un efort pentru temeiuri mai solide şi nici pentru a extinde cunoaşterea. Sfintul Toma, ce situează în sensibil obiectul propriu al intelectului uman, nu consideră că funcţia cea mai înaltă a facultăţii noastre de cunoaştere constă în a studia sensibilul. Căci acest intelect, ce are drept obiect propriu sensibilul, are ca funcţie proprie să facă din acesta Inteligibil[3]. Din obiectul particular asupra căruia cade lumina lui, el extrage universalul mulţumită asemănării divine pe care o poartă în mod firesc întipărită ca semn a! originii sale; el este născut şi făcut pentru universal în sensul propriu şi deplin al termenului. De aici, efortul care îl poartă spre obiectul care-i rămîne, prin definiţie, în modul cel mai riguros inaccesibil: esenţa divină. Aici, raţiunea cunoaşte mai puţin, dar cea mai umilă dintre adevărurile pe care le cunoaşte întrec în demnitate şi în valoare toate celelalte certitudini[4].

-' *Contemplaţia humami secutnlum slalum praesentis vilue nori polest esse absque phan-lasmatibus.....set! tamen inlellectualis cognitio non consistil in ipsis phantasmatibus, seci in eis contemplatul- puriiaiem inlelligihilis verilatis* ..contemplarea umană, în conformitate cu starea vieţii prezente, nu poate fi separată de reprezentări... dar cunoaşterea intelectuală nu se reduce la aceste reprezentări, ci contemplă în ele puritatea adevărului inteligibil"; *Suni. iheol.* II" II"--, 180. 5. ad 1'". Cf. *De veritate* XIII 3, ad *Resp.: inlelleclus c/ui summum cognitionis lenei, proprie immaterialium est* ,.intelectul, care deţine gradul suprem al cunoaşterii, este la propriu o trăsătură a celor imateriale".

[4] *Cont. Gem.* 1, 5, ad *Apparet.*

Ca toate marile filozofii, cea a Sfîntului Toma oferă aspecte diverse în conformitate cu nevoile dominante ale epocilor diferite care le consultă. Nu este, aşadar, deloc surprinzător că într-un timp ca al nostru, în care atîtca spirite încearcă să restabilească între filozofie şi realul concret legături pe care experienţa idealistă, din nefericire, le-a întrerupt, diverşi interpreţi ai Sfîntului Toma au insistat asupra rolului pe care-l joacă noţiunea actului de a fi în doctrina sa. Independenţa evidentă a căilor ce i-au condus la concluzii analoge fac convergenţa lor şi mai semnificativă. Astfel, pentru a ne mărgini la formule recent propuse, amintim că, după ce vom fi precizat că obiectul propriu al inteligenţei este fiinţa, „nu numai *esenţială* sau quidditativă, ci şi existenţială", şi că, în consecinţă, toată gîndirea Simţului Toma „e îndreptată spre existenţa însăşi (nu spre a fi înfăptuită, exceptînd cazul filozofiei practice, ci cunoscută)"[5], se adăuga că „filozofia tomistă este o filozofie *existenţială".* Ceea ce înţelege interpretul nostru prin aceasta se găseşte de altfel explicat inţr-o secţiune specială a lucrării sale, intitulată *Digression sur l'existence el la philosophie.* Calificînd astfel doctrina Sfîntului Toma, el vrea îndeosebi să ne facă să înţelegem că orice cunoaştere umană, inclusiv cea a metafizicianului, pleacă de la cunoaşterea sensibilă, şi, în cele din urmă, revine la ca, de data asta, „nu pentru a le cunoaşte esenţa, ci pentru a şti cum există ele (deoarece trebuie să ştie şi acest lucru), pentru a ajunge la condiţia lor existenţială şi pentru a concepe prin analogie existenţa a ceea ce există în mod imaterial, a ceea ce e pur spiritual"[6].

Lecţie de o importanţă capitală, despre care nu avem a ne teme decît pentru ca nu cumva extrema densitate a formulelor care o exprimă să nu-i diminueze forţa. A reaminti că filozofia tomistă este „existenţială", în sensul care a fost explicat mai sus, înseamnă a ne opune tendinţei cît se poate de naturale ce determină mintea omenească să se mărginească la planul abstracţiei. Ştim prea bine cît de mult întăresc această tendinţă necesităţile procesului de învăţămînt. Cum să-i învăţăm pe cei doritori să cunoască fără sâ clarificăm, fără să simplificăm, fără să abs-tragem? Pericolul este cu atît mai real să ne menţinem noi înşine şi să-i reţinem şi pe alţii pe acest plan al abstracţiei conceptuale, de altfel atît de satisfăcător pentru minte. Descurcînd iţele concretului pentru a particulariza esenţele ce intră în textura sa, se întîrzie momentul în care va trebui să reunim aceste esenţe în unitatea concretului.

Există temerea
[5] J. MARITAIN, *Sept lec.ons sur l'ctre el Ies premiers principes de la raison speculative,* P. Tequi. Paris. f. d. Lecţiile publicate în acest volum datează ele însele din 1932-1933; p. 27.
[h] J. MARITAIN, *op. cil.,* p. 29.

de a nu recădea în confuzia de la care am plecat, şi pe care analiza avea ca obiect tocmai s-o risipească. Unii întîrzic acest moment atît de mult. încît nu îi permit să sosească niciodată. Filozofia se limitează atunci să practice asupra realului o serie de tăieturi, urmînd planul clivajului esenţelor, ca şi cum, dacă s-ar şti din ce esenţe se compune realul, aceasta ar echivala cu a cunoaşte realul existent. Percepem printr-o abordare directă acest real în cadrul şi prin cunoaşterea sensibilă, şi tocmai de aceea judecăţile noastre nu-şi ating obiectul dccît dacă, direct sau indirect, se hotărăsc s-o facă: *„Jles sensibilis visibilis* „lucrul sensibil vizibil" reprezintă piatra de încercare a oricărei judecăţi, *ex qua debemus de aliis indicare* „de unde trebuie să judecăm despre altele", pentru că reprezintă piatra de încercare a existenţialităţii"[7]. Pentru a preveni uitarea acestui principiu sau, mai curînd, a atitudinii pe care o impune, se recomandă, aşadar, metafizicianului să se cufunde în existenţă, să pătrundă tot mai adînc în ea „printr-o percepţie senzitivă (şi estetică) cît mai acută, ca şi prin experienţa suferinţei şi a conflictelor existenţiale, pentru a se duce să devoreze acolo, sus, în cel de-al treilea cer al inteligenţei naturale, substanţa inteligibilă a lucrurilor". Despre care remarcăm: „Trebuie oare să adăugăm că de fapt condiţia profesorului care nu e decît profesor, retras din existenţă şi *insensibilizat* faţă de acest al treilea grad de abstracţie, este tocmai opusul condiţiei metafizicianului? Metafizica tomistă e numită *scolastică* cu numele celei mai crude probe la care a fost supusă. Pedagogia şcolară este inamicul ei personal. Are nevoie să triumfe fără încetare asupra adversarului său intim, Profesorul."[8]
Nici că s-ar putea exprima acest lucru mai bine. Dar să vedem ce se întîmplă cînd neglijăm să extindem judecăţile, dincolo de esenţele abstracte, pînă la concretul existent în mod actual. Sfîntul Toma a notat el însuşi că proprietăţile esenţei nu sînt aceleaşi, după cum o abordăm abstract în ca însăşi sau în starea de actualizare concretă într-o fiinţă real existentă. El chiar s-a explicat despre acest subiect, atît de limpede, încît tot ce putem face c să-i dăm cuvîntul: „Oricare ar fi obiectul pe care îl analizăm în abstract, este esenţial să spunem despre el că nu conţine nici un element străin, adică nimic care s-ar afla dincolo de esenţa lui. în acest fel vorbim despre *omenitate,* despre *albeaţă* şi despre toate obiectele de acelaşi fel. Motivul este că *omenitatea* este atunci desemnată drept acel ceva prin care ceva este om, iar *albeaţa* drept acel ceva prin care ceva este alb. Insă un lucru nu este om, vorbind din punct de vedere formal, decît prin ceea ce aparţine raţiunii formale de om; şi, în acelaşi
J. MARITAIN, *op. cit.,* p. 29. J. MARITAIN, *op. cil.,* p. 30.

fel, un lucru nu este alb, din punct de vedere formal, decît prin ceea ce aparţine raţiunii formale de alb. Iată de ce abstractele de acest fel nu pot să includă nimic care să le fie străin. Altfel stau lucrurile cu ceea ce semnificăm în sens concret. într-adevăr, *om* semnifică acel ceva ce are omenitate, iar alb, ceea ce are albeaţă; iar faptul cJă omul are omenitate, sau albeaţă, nu-1 împiedică să aibă şi altceva, care nu depinde de raţiunea lor formală; e suficient ca aceasta să nu i se opună; şi iată motivul pentru care *om* şi *alb* pot avea ceva diferit decît omenitatea sau albeaţa. De altfel, tocmai pentru acest motiv *albeaţa* sau *omenitatea* se pot atribui cu titlul de părţi, dar nu se predică despre fiinţe concrete, căci nici o parte nu se predică despre întregul său."[9]
[9] *Tertiam differentiam ponil* [se. Boethius] *ibi, «id quod est habere aliquid, prae-lerquam quod ipsum est, potest». Sciunlur ista differenlia per admixlionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habel in se aliquid extraneum, quod scilicet sil praeter essenliam suam, şicul humanitas, el albedo, el quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ralio est, quia humanilas significatur el quo aliquid est homo, el albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisiper id quod ad rationem hominis perlinel; el simililer non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; el ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanilalem, el album ui quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habel humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod esl oppositum his: ei ideo homo el album possunt aliquid aliud habere quam humanilalem vel albedinem. El haec ralio quare albedo vel humanilas significantur per modum parlis, el non praedicanlur de concretis, sicut nec aliqua pars de suo loto. Quia igitur, şicul dictum est ipsum esse significatur ui abstrac-lum, id quod esl ut concretum, consequens est verum esse quod hic dicitur, quod «id quod est, polest aliquid habere, praelerquam quod ipsum esl», scilicel praeler suam essenliam, sed «ipsum esse nihil habel admixlum praeter suam essenliam»* „a treia diferenţă (Boethius) o plasează acolo, «ceea ce există poate avea ceva în afară de propria existenţă». E percepută această diferenţă prin amestecul a ceva străin. în legătură cu aceasta trebuie avut

în vedere că orice lucru, considerat în abstract, comportă adevăr, întrucît nu conţine în sine ceva străin, care, evident, ar fi din afara esenţei lui, precum omenitate şi albeaţă şi toate cîte sînt spuse în acest mod. Justificarea acestui fapt este că prin omenitate sînt semnificate şi prin ce anume ceva este om, iar albeaţa — prin ce anume ceva este alb. Dar vorbind în mod formal, ceva nu este om decît prin faptul că se referă la raţiunea de a fi (specia) a omului şi, la fel, ceva nu este în mod formal alb decît prin faptul că se referă la raţiunea de a fi (specia) a albului. Şi de aceea abstractele de acest fel nu pot conţine în sine nimic străin. Altfel însă este situaţia la cele care sînt semnificate în concret. Căci un om este semnificat drept ceea ce posedă omenitate. şi alb drept ceva care posedă albeaţă. Dar din faptul că un om posedă omenitate sau albeaţă, el nu e împiedicat de a poseda şi ceva de alt gen, care nu aparţine raţiunii de a fi a acestora, exceptînd însuşirile care le sînt opuse, şi de aceea om şi alb pot să comporte şi ceva de alt gen decît omenitate şi albeaţă. Şi acesta este motivul pentru care albeaţă

Este suficient să aplicăm aceste observaţii filozofiei înseşi pentru a observa ce deplasări de perspectivă se impun problemelor, după cum le neglijăm sau le dăm curs. Experienţa de la care pleacă filozoful este cea a tuturor, şi, în cele din urmă, trebuie să ajungă chiar la această experienţă comună, deoarece tocmai acest lucru îşi propune el să explice. Singurul mod de a reuşi este de a începe printr-o analiză, cît mai extinsă posibil, a diverselor elemente incluse în datele de fapt ce compun această experienţă. Există, aşadar, aici o primă muncă de descompunere a concretului în elementele sale de inteligibilitate. Trebuie disociat şi analizat separat ceea ce ne este dat unul în altul. Nu o putem face decît repre-zentînd fiecare element printr-un concept distinct. Or, condiţia necesară a distingerii unui concept este tocmai ca acesta să conţină tot ceea ce include definiţia lui, şi nimic altceva. Iată de ce esenţele abstracte, fiecare distingîndu-se de celelalte după cum conceptul fiecăruia se distinge de conceptele celorlalte, nu se disting de acestea decît pentru că le exclud. *Omenitatea* este acel ceva prin care un om este un om, şi este exclusiv acest lucru: *omenitate* include atît de puţină *albeaţă,* pe cît există oameni care nu sînt albi. Invers, *albeaţă* este acel ceva prin care ceea ce este alb e alb, iar aceasta include atît de puţină *omenitate,* îneît pot exista o incredibilă varietate de fiinţe albe, dintre care nici una să nu fie om. Cercetarea noastră asupra realului ne aduce mai întîi în situaţia de a des-compune indistincţia concretului într-o mulţime de esenţe inteligibile, fiecare distinctă în ea însăşi în chiar măsura în care este ireductibilă la celelalte.

Se pune atunci următoarea problemă: filozofia constă oare în acele cunoştinţe abstracte scoase din starea de abstracţie în care se găsesc ele în acest moment? A răspunde afirmativ înseamnă a ne angaja într-o filozofie a conceptului. înţelegem prin aceasta nu doar o filozofie ce face apel la concept, căci această necesitate este coesenţială oricărei cunoaşteri umane, ci o filozofie pentru care surprinderea adecvată a realului se face în şi prin concept. Istoria oferă studiului nostru multe filozofii de acest fel, şi putem chiar spune că varietăţile acestora sînt nenumărate, dar nu este necesar să încercăm aici clarificarea lor. Această atitudine ne interesează în special în măsura în care exprimă o tendinţă naturală a raţiunii

sau omenitate sînt semnificate prin metoda părţii şi nu sînt afirmate despre lucruri concrete precum nici vreo altă parte din întregul lor. Prin urmare, întrucît, aşa cum s-a spus, existenţa însăşi este semnificată precum ceva abstract, iar ceea ce există precum ceva concret, rezultă că este adevărat ceea ce se afirmă aici, şi anume că «ceea ce există poate conţine ceva în afara propriei existenţe», adică în afara esenţei sale, dar că «existenţa însăşi nu are nimic adăugat în plus în afara propriei esenţe»". *In Boet. de Hebdomadibus,* cap. II; în *Opuscula omnia.* ed. P. Mandonnet, voi. I. pp. 173—174.

de a gîndi prin „idei clare şi distincte" şi de a respinge, în consecinţă, drept obscur şi confuz, tot ceea ce refuză să se lase inclus în limitele unor noţiuni precis definite. Din acest punct de vedere, „naturile simple" cu care opera Descartes nu se deosebeau cu nimic de conceptele arborelui lui Porfir, căruia îi denunţa totuşi sterilitatea. Să mergem mai departe. Oricare ar fi metoda de la care ne-am reclama şi chiar dacă am începe prin a declara că filozofia nu ar putea avea concept pentru obiectul ultim, am ajunge în fapt la o filozofie a conceptului, cînd neglijăm să extindem cu adevărat cercetarea dincolo de esenţă. Dacă este vorba de simpla interpretare istorică a doctrinelor, problema rămîne aceeaşi. Pentru a ne mărgini la problema pusă de interpretarea tomismului, trebuie să alegem între a situa obiectul ultim al acestei filozofii în înţelegerea esenţelor din care se compune realul concret, caz în care modul nostru de cunoaştere cel mai elevat ar fi un fel de intuire intelectuală a esenţelor pure, sau a-i stabili drept scop cunoaşterea raţională, prin mijlocirea acestor esenţe înseşi, a realului concret în textura metafizică a căruia ele sînt angajate. Orice am putea crede noi despre acest lucru, este în afara oricărei îndoieli că întreaga gîndire a Sfîntului Toma nu a fost îndreptată, în primă intenţie, spre cunoaşterea existentului concret dat în experienţa sensibilă şi a cauzelor prime ale acestui dat, fie că

sînt sau nu sensibile. De la metafizica la morala lui, întreaga filozofie pe care tocmai am studiat-o stă dovadă. E tocmai motivul pentru care ea este şi rămîne o filozofie propriu-zisă, şi nu, în sensul peiorativ atît de răspîndit al acestui termen, o „scolastică". Orice filozofie îşi guvernează propria scolastică, dar aceşti doi termeni desemnează două fapte specific distincte. Orice filozofie demnă de acest nume pleacă de la real şi se întoarce la acesta, orice scolastică pleacă de la o filozofie şi se întoarce la aceasta. Filozofia degenerează în scolastică de îndată ce, în loc să-şi ia ca obiect de reflecţie concretul existent, pentru a-l aprofunda, a-l pătrunde şi a-l pune iară încetare într-o lumină tot mai clară, ea se aplică formulelor propuse pentru a-l explica, ca şi cum aceste formule, şi nu ceea ce lămuresc ele, ar fi realitatea însăşi. A comite această greşeală înseamnă a deveni incapabil să înţelegi pînă şi istoria filozofiei, căci a înţelege un filozof nu înseamnă să interpretezi ce spune undeva în funcţie de ceea ce spune altundeva, ci înseamnă să-l interpretezi, în fiece moment, în funcţie de ceea ce afirmă. Dar mult mai mult decît istoriei filozofiei această greşeală dăunează filozofiei înseşi. Doctrina Sfîntului Toma a putut degenera în scolastică de fiecare dată cînd a fost ruptă de realul pe care îl are ca unic obiect de lămurit. Nu e un motiv pentru a crede că ea este aşa ceva, deoarece obiectul tomismului nu este tomismul, ci lumea, omul şi Dumnezeu surprinşi ca existenţe în chiar existenţa lor. Aşadar, este corect

să afirmăm că, în acest prim sens, filozofia Sfîntului Toma este existenţială de drept.

în afară de acest prim sens, mai există un altui, mult mai radical, care, poate, nu se impune mai puţin imperios. Cu toate acestea, în acest caz chiar formula „filozofie existenţială", pe care sîntem tentaţi s-o folosim, dă loc la atît de multe neînţelegeri, încît trebuie să ne temem de apariţia şi înmulţirea unor noi controverse „scolastice", dacă o folosim fără să luăm măsurile necesare de precauţie. Expresia este modernă şi, deşi preocupările care au inspirat-o sînt la fel de vechi ca şi gîndirea occidentală, abia dacă e posibil să o aplicăm doctrinei Sfîntului Toma fără să pară că vrem s-o întinerim din exterior, îmbrăcînd-o după moda de azi. O astfel de preocupare nu ar fi nici inteligentă, şi nici abilă, dar ar avea în plus ca efect să alăture tomismul unui grup de doctrine cărora, în anumite chestiuni fundamentale, le este exact opusul. A vorbi astăzi de „filozofie existenţială" înseamnă a evoca numele lui Kierkegaard, Hei-degger şi Jaspers sau a altora, ale căror tendinţe nu sînt de altfel convergente întotdeauna şi cărora, în consecinţă, un tomism conştient de propria esenţă nu ar putea, în orice caz, să i se alăture ca unui bloc fără fisură. Am greşi cu atît mai mult să facem aşa ceva, cu cît am putea atunci să-l acuzăm că încearcă o reîntinerire artificială şi o amînare a sfîrşitului cu care îl ameninţă vîrsta, înzorzonîndu-se cu un titlu făcut pentru doctrine cu totul recente şi încă pline de vitalitate. întreprindere lipsită de eleganţă şi neprofitabilă pentru nici una dintre părţile interesate, care ar risca mai degrabă să creeze neînţelegeri ale căror repercusiuni s-ar simţi multă vreme.

Prima şi cea mai gravă dintre aceste neînţelegeri este de a afirma că doctrina Sfîntului Toma este, *şi ea,* o filozofie existenţială, în vreme ce adevărata problemă este mai degrabă de a şti dacă doctrinele de care pretindem în acest fel s-o apropiem merită cu adevărat acest nume. Desigur, acestea sînt filozofii în care se vorbeşte mult despre existenţă, dar ele o abordează numai în calitate de obiect al unei fenomenologii posibile a existenţei umane, ca şi cum primatul existenţei ar semnifica pentru ele îndeosebi acel primat al „eticii" asupra căruia a insistat atît de mult Kierkegaard. Dacă am căuta în acest grup un filozof care, depăşind acest punct de vedere fenomenologic, să fi instituit actul de a exista drept cheie de boltă a întregii metafizici, îl vom găsi, ni se pare, cu mare greutate. Or, este evident că exact acest lucru a realizat Sfîntul Toma. Ca metafizică a actului de a exista, tomismul nu este *şi* o filozofie existenţială, ci e *singura,* şi toate fenomenologele în căutarea unei ontologii par inconştient purtate spre ea din dorinţa firească a justificării lor ultime.

Ceea ce caracterizează tomismul este cu adevărat decizia de a plasa existenţa în miezul realului, ca un act ce transcende orice concept, evitînd complet dubla greşeală: de a rămîne mut în faţa transcendenţei sale sau de a o denatura obiectivînd-o. Singurul mijloc de a vorbi despre actul de a exista este de a-l prinde într-un concept, iar conceptul-care îl exprimă în mod direct este conceptul de fiinţă. Fiinţa e *ceea ce este,* adică: *ceea ce are act de a exista.* Ar fi imposibil să vrei să ajungi, printr-o intuiţie intelectuală care l-ar sesiza direct şi nu l-ar sesiza decît pe el, la actul de a exista. A gîndi înseamnă, în primul rînd, a concepe. Iar obiectul unui concept este întotdeauna o esenţă, sau ceva ce se oferă

gîndirii drept esenţă, pe scurt, un obiect. Or, actul ca atare de a exista este un act. Prin urmare, nu-l putem înţelege decît prin şi în esenţa al cărei act este. Un pur *este* e de negîndit, dar putem gîndi un *id quod est.* însă orice *id quod est* este în primul rînd o fiinţă şi, pentru că nici un alt concept nu-i este anterior, fiinţa este într-adevăr principiul prim al cunoaşterii. Aşa este în sine, şi aşa este în doctrina Sfîntului Toma d'Aquino. Este motivul pentru care avem temeiuri depline să o desemnăm drept o „filozofie a fiinţei" cu condiţia să înţelegem prin aceasta *lucrul care este (ens),* împreună cu actul de a exista pe care îl include *(esse).* Dacă este adevărat că posibilitatea însăşi a filozofiei este legată de folosirea conceptului, numele ce desemnează corect o filozofie se obţine din conceptul din care aceasta îşi face principiul prim. Acest concept nu poate să fie *esse,* deoarece, luat în sine, *esse* nu este obiect de concept quidditativ. în mod inevitabil, este, aşadar, fiinţa. A spune că tomismul este o filozofie existenţială nu ar putea, aşadar, să-i pună în cauză legitimitatea numelui tradiţional, ci înseamnă mai degrabă a-l confirma. Actul de a exista neputînd fi conceput decît în conceptul lucrului care este, tomismul este şi rămîne o filozofie a fiinţei, chiar dacă trebuie să spunem că este existenţială. Credem că este util să adăugăm precizarea că noţiunea abstractă de lucru care este e ambivalenţă, şi aceasta chiar datorită definiţiei sale. într-un *id quod est* „ceea ce este" sau un *esse habens* „avînd existenţă" putem să accentuăm în mod spontan fie pe *id quod* şi *habens,* fie pe *esse* şi *est.* Nu numai că o putem face, dar chiar o facem, şi, în general, accentuăm pe *id quod* şi pe *habens,* deoarece reprezintă lucrul *(res)* care există, adică fiinţa ca obiect al conceptului. Această tendinţă naturală de a conceptualiza şi de a ne limita la concept este atît de puternică, încît a dat naştere la numeroase interpretări ale tomismului, în care *esse,* adică actul însuşi de a exista, pare să nu mai joace nici un rol efectiv. Dacă am ceda întru totul acestei tendinţe naturale, am ajunge să facem din tomism o filozofie a lui *id quod,* făcînd abstracţie de actul său de a exista *(esse).* Pentru a opera la timp redresarea care se impune,

poate ne va fi, aşadar, util să calificăm tomismul drept „filozofie existenţială". Să ne reamintim în acest fel că sensul deplin al termenului *ens* în limbajul Sfîntului Toma d'Aquino înseamnă a avertiza împotriva sărăcirii la care îl supunem, precum şi a doctrinei al cărei principiu prim este, uitînd că de fapt conceptul pe care îl semnifică implică referirea directă la existenţă: *nam ens dicitur quasi esse habens* „căci este numit fiinţă ca unul avînd existenţă"[10].

Se va obiecta poate că această nouă formulă este superfluă, pentru că toată lumea ştie ce înseamnă. E posibil, dar nu e suficient să o ştie toţi, mai trebuie ca toţi să se gîndească la ea, iar a te gîndi la ea este poate mai puţin uşor decît se crede. Istoria distincţiei dintre esenţă şi existenţă, cu interminabilele controverse cărora le mai dă naştere şi în zilele noastre, îi arată foarte clar dificultatea. Chiar şi numai numele controversei este revelator: ea substituie noţiunii concrete de act de a exista conceptul abstract de existenţă; „esenţializează", aşadar, actul de a exista, făcînd din ceea ce este un act obiectul unui simplu concept. Tentaţia de a face acest lucru este atît de puternică, încît i s-a cedat încă de la prima generaţie ce a urmat după cea a Sfîntului Toma. în stadiul actual al cercetărilor istorice, punctul de plecare al controverselor în ce priveşte esenţa şi existenţa îl constituie opera lui Aegidius din Roma. Or, s-a subliniat adesea că acest apărător hotărît al distincţiei se exprima spontan ca şi cum esenţa este un lucru, iar existenţa un altul. Problema de a şti dacă a mers în mod conştient pînă la reificarea actului de a exista ar cere o analiză mai atentă. E suficient în ce ne priveşte să observăm că limbajul lui trădează o tendinţă pronunţată de a concepe actul de a exista *(esse)* ca pe un lucru şi, în consecinţă, de a înţelege distincţia dintre esenţă şi existenţă ca pe cea dintre două lucruri. *Esse et essentia sunt duae res* „existenţă şi esenţă sînt două lucruri distincte", spune el". Mulţi alţii, care se ocupă de tomism, s-au exprimat din acel moment în termeni asemănători. Cu toate acestea, nu cîştigăm nimic prin susţinerea distincţiei dintre esenţă şi existenţă, dacă am concepe existenţa însăşi drept o esenţă. A spune că tomismul este o „filozofie existenţială" înseamnă a atrage atenţia asupra acestei chestiuni.

[10] Sfîntul TOMA D'AQUINO. *In XII Metaph.,* lect. I; ed. Cathala, n. 2419.

[11] AEGIDIUS DIN ROMA. *Theoremata de esse et essentia,* ed. Edg. Hocedez, S. I., Louvain. 1930. p. 127, 1.12. în legătură cu problema interpretării pe care o ridică această formulă, vezi, în excelenta introducere a acestei lucrări, paginile 54-56. Aşa cum spune foarte corect părintele Hocedez. luată literal, exprimarea distincţiei *inter rem et rem* „între lucru şi lucru" ar însemna să facem din distincţia dintre esenţă şi existenţă o distincţie *inter essentiam et esssentiam* „între esenţă şi esenţă": *op. cit.,* p. 55.

Cu toate acestea, nu am ajuns încă la justificarea ultimă a acestei formule. într-adevăr, nu e suficient să spunem că de fapt conceptul oricărei fiinţe îi conotează *esse-\e,* şi că acest *esse* trebuie să fie admis ca un act, trebuie adăugat că acest *esse* este actul lucrului însuşi care este, al cărui concept îl conotează. în orice *esse habens, esse* reprezintă actul lui *habens* care îl posedă, iar efectul acestui act asupra acelui ceva care îl primeşte este tocmai de a face din acesta un lucru care este. Dacă luăm această teză în toată amploarea ei şi cu toate implicaţiile ei ontologice, vom regăsi imediat bine cunoscuta formulă tomistă: *nomen ens imponitur ab ipso esse* „numele de fiinţă este impus de actul însuşi de a fi"[12]. Este ca şi cum am spune că actul de a fi este miezul însuşi al lucrului care este, deoarece acesta îşi primeşte din *esse* pînă şi propriul său nume. Ceea ce caracterizează ontologia tomistâ astfel înţeleasă nu este atît distincţia dintre esenţă şi existenţă, cît primatul actului de a exista, nu asupra fiinţei, ci în aceasta. A spune că filozofia tomistă este „existenţială" înseamnă atunci a sublinia, ceva mai puternic decît o facem de obicei, că o filozofie a fiinţei astfel înţelese este în primul rînd o filozofie a actului de a exista.

Spunînd acest lucru nu am cîştiga nimic dacă am exalta actul de a exista într-atît, încît să-i uităm realitatea esenţei, sau dacă ne vom socoti autorizaţi prin chiar acest fapt să-i depreciem valoarea. Esenţele sînt ţesătura inteligibilă a lumii. Iată de ce, încă din vremea lui Socrate, Platon şi Aristotel, filozofia a fost o vînătoare de esenţe, dar problema este de a şti dacă vom căuta să le prindem vii sau dacă filozofia noastră nu va fi decît un ierbar de esenţe moarte. Esenţa moartă este reziduul pe care îl depune în intelect sub formă de concept, cînd îşi pierde contactul cu actul de a exista. Moarte, esenţele sînt desigur mai uşor de manevrat. Raţiunea le împresoară atunci din toate părţile, graţie definiţiilor pe care li le dă. Ştiind ce conţine fiecare dintre ele, sigur că ea există şi că nu poate să fie nimic altceva decît ceea ce este, intelectul se simte apărat împotriva oricărei surprize. El se poate, aşadar, ocupa iară teamă cu deducţia *a priori* a proprietăţilor fiecăreia şi chiar cu calcularea dinainte a tuturor combinaţiilor lor posibile. O filozofie a actului de a exista nu ar putea totuşi să se mulţumească cu asemenea metode. în primul rînd, ea va dori să ştie care dintre combinaţiile posibile ale acestor esenţe sînt realizate în mod actual, ceea ce o va conduce probabil destul de repede la constatarea că multe combinaţii reale de esenţe sînt printre cele pe care le crezuse cel mai puţin plauzibile, sau a căror imposibilitate chiar o proclamase *a priori.* Dar poate că esenţele vii îşi găsesc în actele lor

[12] Sfîntul TOMA D'AQUINO, *In IV Metaph.,* lect. 2; ed. Cathala, n. 558.

proprii de a exista resurse de fecunditate şi de invenţie pe care definiţiile simple şi fireşti ale conceptelor lor nu reuşesc să le formuleze. Nici esenţa, nici existenţa nu au sens separat una de alta. Luate în ele însele, sînt două abstracţii. Singura realitate finită pe care intelectul ar putea-o explora cu folos este cea a fiinţei concrete înseşi, actualizare originală, unică şi, în cazul omului, imprevizibilă şi liberă a unei esenţe inepuizabile, prin actul său propriu de a exista.

Cu greu vom găsi la Sfintul Toma o singură problemă concretă a cărei soluţie să nu depindă în ultimă instanţă de acest principiu. Teolog înainte de orice, el i-a dovedit cel mai bine fecunditatea în edificiul teologiei sale, de o noutate tehnică cu adevărat uimitoare. Peste tot unde filozofia i se însoţeşte cu teologia, ea pare luminată de acea lumină nouă pe care actul de a exista o proiectează asupra tuturor celor cu care vine în contact. Pe măsură ce problemele pe care le pune sau noţiunile de care se foloseşte se îndepărtează de centrul operei sale personale, îl vedem pe Sfîntul Toma acceptînd, la limita acestei opere, esenţe deja sclerozate, fără să se grăbească întotdeauna, şi nici chiar fără să simtă nevoia, să le întinerească în contact cu actul de a exista. Chiar dacă ar fi întreprins un asemenea demers pentru noi, să observăm însă că doctrina sa rămîne astăzi mai deschisă asupra viitorului. Şi va rămîne întotdeauna, tocmai pentru că principiul de la care se reclamă este mai curînd energia fecundă a unui act decît formula încremenită a unui concept. Un astfel de univers nu va sfîrşi niciodată să-şi dezvăluie misterul, doar dacă nu va sfîrşi într-o zi el însuşi să se actualizeze.

Există o pluralitate rînduită de esenţe reale desăvîrşite de către actele lor de a exista. Şi aşa trebuie să fie, deoarece acest univers este alcătuit din fiinţe şi pentru că o fiinţă este „ceea ce are act de a exista". Fiecare fiinţă şi-l are pe al său, distinct de cel al oricărei alte fiinţe: *Habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum* „căci fiecare lucru conţine în sine propriul act de a exista, diferit de toate celelalte"[13]. Să mergem mai departe: fiinţa este fiinţă tocmai prin acest act de a exista, pentru că prin acesta este: *Unumquodque est per suum esse* „fiecare este actul de a exista prin sine"[14] şi, dacă putem spune, după cum se repetă adesea, că acţiunea unei fiinţe rezultă din actul său

de a exista — *operatio sequitur esse* „acţiunea succedă actului de a exista" — nu o spu-
[13] Sfîntul TOMA D-AQUINO, *Cont. Gent.* I, 14, ad *Est autem.*
[14] *Op. cit.,* I, 22, ad *Item, unumquodque.* — Cf. *Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet* „însă propria existenţă este o completare a substanţei existentului; căci prin faptul că există, ea îl are în act pe fiecare". *Op. cit.,* II, 53.

nem doar în sensul că aşa cum este fiinţa, aşa este şi operaţia ei, ci şi, îndeosebi, pentru că acţiunea unei fiinţe nu este decît desfăşurarea în timp a actului prim de a exista care îl pune în fiinţă. Obţinem în acest fel o noţiune a cauzei eficiente care, de acord cu certitudinile nemijlocite ale simţului comun, le conferă profunzimea metafizică de care-în mod natural sînt lipsite. Sentimentul, atît de puternic la toţi, după care cauza eficientă atinge pînă şi existenţa însăşi a efectului său, îşi găseşte aici deplina justificare: *causa importat influxum quemdam in esse causati* „cauza să producă un anume influx în existenţa efectului"[15]. Dumnezeu e singura fiinţă căreia formula valabilă pentru toate celelalte nu i se poate aplica în mod corect ca atare, căci, în loc *să fie prin* actul său de a exista, el este însuşi acest act de a exista. Deoarece nu putem gîndi decît în termeni de fiinţă, şi cum o fiinţă n-o putem înţelege decît ca esenţă, trebuie într-adevăr să spunem că Dumnezeu are o esenţă, dar trebuie să adăugăm numaidecît că ceea ce îi ţine loc de esenţă este însuşi actul său de a fi: *In Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse* „în Dumnezeu nu există altceva, esenţă sau quidditate, decît propriul act de a exista"[16]. Act al actelor, actul de a exista al unei fiinţe este energia primă din care se nasc toate operaţiile sale — *operatio sequitur esse* „acţiunea succedă actului de a exista" — şi, deoarece Dumnezeu este actul însuşi de a exista, operaţia care îi este cu adevărat caracteristică este de a produce acte de a exista. A produce actul de a exista este ceea ce numim a crea; prin urmare, a crea este acţiunea proprie a lui Dumnezeu: *Ergo creatio est propria Dei adio* „aşadar creaţia este acţiunea proprie a lui Dumnezeu"[17], şi, cum numai el are puterea de a crea în calitate de Act de a exista, actul de a exista este efectul său propriu: *Esse est eius proprius effectus™.* Legătura dintre aceste noţiuni fundamentale e riguros necesară; cum Dumnezeu este prin esenţă Actul însuşi de a exista, este necesar ca actul creat de a exista să fie propriul său efect: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius* „de vreme ce Dumnezeu, prin esenţa sa, este actul de a exista, trebuie ca ceea ce este creat să fie propriul lui efect"[19]. O dată obţinută, această concluzie devine, la rîndul ei, principiul unui numeros şir de consecinţe, căci orice efect seamănă cu propria sa cauză, iar acel ceva prin care
[15] Legâaira ce uneşte toate operaţiile substanţei cu actul său de *esse* a fost excelent pusă în evidenţă într-o lucrare căreia îi recomandăm călduros lectura: JOS. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Tomas,* G. Beauchcsne. Paris. f.d. (1943). Pentru textul citat, vezi *In V Metaph..* cartea I, lect. 1; ed. Cathala, 751.
[16] *Op. cit.,* I. 21, ad £!r *his autem.*
[17] *Op. cit.,* II. 21, ad *Adhuc, effectus.*
[ls] *Op. cit.,* II, 22, ad *Item, omnis virtus.*
'■' Sfintul TOMA D'AQUINO, *Suin. theol.* I, 8, 1, ad *Resp.*

depinde în modul cel mai profund de ea c tocmai acel ceva prin care îi seamănă cel mai mult. Aşadar, dacă fiinţa este creată, asemănarea ei primordială cu Dumnezeu durează în propriul său act de a exista; *omne ens, in quantum habel esse, est Ei simile* „orice fiinţă, în măsura în care are act de a exista este asemănător Lui"[20]. Mai întîi, prin aceasta înţelegem că actul de a exista este în fiece fiinţă tot ce e mai intim, mai profund şi metafizic primordial. De aici, pentru o ontologie ce nu se opreşte la planul esenţei abstracte, necesitatea de a merge pînă la rădăcina existenţială a fiecărei fiinţe pentru a ajunge la principiul însuşi al unităţii sale: *Umimquodque secundum idem habet esse et individuationem* „potrivit aceluiaşi principiu orice lucru are act de a exista şi individuaţie"[21]. Aceasta este, în mod specific, soluţia problemei structurii metafizice a fiinţei umane. Cu esenţa corpului şi esenţa sufletului luate fiecare separat, nu se va reface niciodată unitatea concretă care e omul. Unitatea unui om este în primul rînd cea a sufletului său, care nu este ea însăşi decît cea a propriului său *esse;* un singur şi acelaşi act de a exista, provenit din *Esse* divin, ajunge astfel pînă la cele mai mici celule ale fiecărui corp uman, trecînd prin sufletul care îi dă viaţă. în cele din urmă, deşi sufletul este o substanţă, unirea sa cu corpul nu este accidentală tocmai din această cauză: *Non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae, communicat corpori* „totuşi nu rezultă că trupul s-ar uni cu el în mod accidental, întrucît acelaşi act de a exista care este al sufletului i

se împărtăşeşte corpului"[22]. Astfel legată de Dumnezeu prin rădăcina ei ontologică cea mai profundă, fiinţa cunoscătoare care este omul nu va mai trebui să caute calea de acces care-1 va conduce la recunoaşterea cauzei sale. Dacă-i împinge destul de departe analiza metafizică, orice fiinţă îl va pune în prezenţa lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu este în fiece lucru, în calitate de cauză, şi, deoarece acţiunea lui se repercutează asupra actului însuşi de a fi al acestui lucru, Dumnezeu este prezent în mod actual în chiar profunzimea cea mai intimă a ceea ce este

[2(1] Sfintul TOMA D'AQUINO. *Corn. Cent.* II, 22, ad *Nullo autem. --Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Demn est per ipsum esse* „dar asemănarea cu Dumnezeu a oricărei substanţe create ţine de propria existenţă". *Op. cit.,* II, 53.

[21] Sfintul TOMA D'AQUINO, *Ou. disp. de Anima,* art. I, ad 2[m]. Pentru a preveni un posibil echivoc, să precizăm că această teză nu se opune aceleia după care, în substanţa corporală, materia este principiu de individuaţie. Pentru ca materia să individueze, este necesar ca ea să fie: însă ea nu este decît prin actul formei sale, care nu este decît prin actul său de a exista. Cauzele se determină unele pe altele, deşi sub raporturi diferite.

[2:] *Op. cit.,* art. I, ad l[m]. Să notăm, pentru teolog, că aici se află soluţia problemei atît de dezbătute a locului de inserţie a harului în suflet. Vezi textul fundamental, *Suin. theol.* MI[1]*--, 110, 2, ad 3'".

acesta: *Oportet quod Dens sit in omnibus rebus, et intime* „trebuie ca Dumnezeu să fie în toate lucrurile şi în mod lăuntric"[23]. Aşadar, a-1 demonstra pe Dumnezeu înseamnă, în cele din urmă, a reveni, prin intermediul raţiunii, pe firul unui act finit de a exista, oricare ar fi el, pînă la Actul pur de a exista care îl produce, cunoaşterea omului atingîndu-şi capătul cu adevărat ultim chiar în acest punct. Enunţînd că Dumnezeu este Actul suprem de a exista, filozofia ia sfîrşit şi începe mistica; să spunem pur şi simplu: raţiunea constată că ceea ce cunoaşte depinde, prin originea ei cea mai profundă, de Dumnezeu, pe care nu-1 cunoaşte: *cum Deo quasi ignoto coniungimur* „sîntem uniţi cu un Dumnezeu întrucîtva necunoscut"[24]. A înţelege doctrina Sfintului Toma în acest fel nu ar consta, aşadar, nicidecum în a o „dezesenţializa"; mai degrabă, ar fi vorba de a-i restabili esenţa reală şi de a o reconstitui în plenitudinea drepturilor ei. Căci esenţa e altceva, şi chiar mai mult, decît quidditatea cu care se mulţumeşte raţiunea abstractă: *quidditatis nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* „numele de quidditate este dat prin faptul că semnifică o definiţie; dar se zice esenţă corespunzător faptului că prin ea şi în ea fiinţa posedă actul de a exista"[25]. Nu mai există nimic altceva de spus, dar acest lucru trebuie din cînd în cînd repetat, căci mintea omenească este alcătuită în aşa fel, înеît chiar cel care îl repetă nu va întîrzia să-1 uite.

S-a insistat pe bună dreptate pe distincţia ce separă *problema* de *mister* şi pe necesitatea ce se impune metafizicianului de a depăşi primul plan pentru a ajunge la cel de-al doilea. Acest fapt este corect, dar cu condiţia să nu se sacrifice nici unul, nici celălalt, deoarece, în punctul în care se abandonează problema pentru a adera la misterul pur, filozofia ia sfîrşit, iar mistica începe. Că o vrem sau nu, problema e însăşi ţesătura din care este făcută filozofia. A gîndi înseamnă a cunoaşte prin concepte, şi, de cum începem să interpretăm realul în termeni de con-

[23] Sfintul TOMA D'AQUINO, *Sum. theol.* I. 8. 1, ad *Resp.*

[24] *Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita. ut Dionysius dicit in libro* De mystica theologia, *(cap. I);* cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum „şi acesta este lucrul ultim şi cel mai perfect în această viaţă, cum zice Dionisie în cartea *De mystica theologia* (cap. I); *sîntem uniţi cu un Dumnezeu intrucitva necunoscut;* căci într-adevăr se întîmplă ca să ştim despre el ce nu este. însă ceea ce el este ne rămîne total neştiut". *Cont. Cent.* III, 149.

[25] Sfintul TOMA D'AQUINO, *De ente et essentia,* cap. I; ed. Roland-Gosselin, p. 4. [Thoma d'Aquino, *Despre Fiinţă şi Esenţă,* trad. Dan Negrescu, Paideia, Bucureşti, f.d. (1995), pp. 12-13.— n.r.]

cepte, ne angajăm în ordinea problemei. E vorba aici de o necesitate cu adevărat inevitabilă, astfel încît înşişi cei care tind cel mai mult să se elibereze de ordinul problemei sînt constrînşi să o recunoască: „Non-problematizabilul nu poate să fie observat sau obiectivat, şi acest lucru prin definiţie."[26] Dacă a filozofa înseamnă o anumită manieră de a privi realul, ea nu-1 poate avea ca obiect decît în măsura în care e proble-matizabil. Dumnezeu nu este accesibil reflecţiei filozofului decît prin intermediul problemei existenţei lui Dumnezeu, care urmează problemei naturii lui Dumnezeu, apoi celei a acţiunii lui Dumnezeu şi a guvernării divine în lume. Cîte mistere, atîtea probleme; dar nu le vom întîlni numai acolo unde filozofia vorbeşte despre Dumnezeu. Ştiinţa despre om abundă în mistere: cel al cunoaşterii şi cel al libertăţii, de exemplu. Misterul este prezent pînă şi în lumea materiei, deoarece de secole raţiunea se loveşte de fapte cît se poate de obscure cum sînt

cauzalitatea eficientă sau prezenţa calităţii. A renunţa să problematizăm misterele ar însemna să renunţăm să filozofăm. Aşadar, nu în acest sens trebuie căutat un deznodămînt al crizei de care suferă filozofia astăzi, iar dacă nu trebuie să renunţăm la problemă, nu trebuie să renunţăm nici la mister. Pericolul începe realmente exact în punctul în care problema, afirmată de misterul însuşi şi inclusă în el, pretinde să-şi fie suficientă sieşi şi revendică o autonomie pe care nu o are. îndată ce un filozof comite această greşeală, se angajează, cu combinaţiile sale de concepte abstracte, într-un joc care nu se poate sfirşi. într-adevăr, atunci se intră în domeniul antinomiilor raţiunii pure. Iar Kant a avut dreptate să spună că este imposibil să ieşim din acestea, dar trebuie să adăugăm că totul invită raţiunea filozofică să nu intre în ele, pentru că ea nu trebuie să fie nici discutarea unor probleme pure, nici renunţare în faţa misterului, ci un efort reînnoit perpetuu de a trata orice problemă ca legată de un mister sau pentru a problematiza misterul abordîndu-1 cu ajutorul conceptului. Există însă un mister despre care putem să spunem că este obiectul prin excelenţă al filozofiei, deoarece metafizica îl presupune, şi anume actul de a exista. Situîndu-1 în chiar miezul realului, filozofia Sfîntului Toma s-a asigurat împotriva riscului, fatal pentru gîndirea metafizică, de a se steriliza în puritatea abstracţiei. Aristotel 1-a precedat pe această cale pînă la un anumit punct. Chiar acesta a fost sensul reformei sale: să dea filozofiei drept obiect, nu esenţa ideală pe care o concepe gîndirea, ci fiinţa reală aşa cum există şi se comportă. Cu Aristotel, *oxxriot,* realitatea nu mai este Ideea, ci substanţa e cea care merită acest titlu. Pentru a înţelege însemnătatea acestei revoluţii, e suficient să comparăm

[26] G. MARCEL, *Etre el avoir,* Fernand Aubier, Paris, 1935, p. 183.

soluţiile propuse de Aristotel şi Platon problemei principiului prim al tuturor lucrurilor. Abordînd această problemă, Platon pleacă de la o analiză a realului care-i degajă elementul inteligibil, apoi urcă din condiţie inteligibilă în condiţie inteligibilă, pînă ajunge la condiţia primă. Acesta e Binele în sine, o Idee, adică, de fapt, o abstracţie ipostaziată. Plecînd de la substanţa concretă dată în experienţa sensibilă, adică de la lucrul care este, Aristotel începe, dimpotrivă, prin a-i pune în evidenţă principiul activ al fiinţei şi al operaţiilor sale, apoi urcă din condiţie ontologică în condiţie ontologică, pînă ajunge la condiţia primă. Realitatea supremă devine atunci Actul pur, deoarece numai el este cel care merită din plin numele de fiinţă, acel ceva de care depind toate lucrurile, pentru că toate lucrurile îl imită într-un efort reînceput fără încetare, pentru a imita în timp imobila sa actualitate.

Opera proprie a Sfîntului Toma a fost de a extinde, în interiorul fiinţei înseşi, pînă la principiul secret întemeietor, nu actualitatea fiinţei, ca substanţă, ci actualitatea fiinţei ca fiinţă. La întrebarea multiseculară (Aristotel spunea deja că este o întrebare veche): ce este fiinţa? Sfinrul Toma a răspuns: este ceea ce dispune de act de a exista. O asemenea ontologie nu lasă să se piardă nimic din realitatea inteligibilă accesibilă omului sub formă de concepte. La fel şi cea a lui Aristotel, ea îşi va da osteneala să analizeze, să clasifice, să definească, dar niciodată nu va uita că, prin ceea ce are mai intim, obiectul real căruia îi construieşte definiţia refuză să se lase definit. Nu este o abstracţie, nu este nici măcar un lucru; nu este nici măcar doar actul formal care îl face să fie cutare sau cutare lucru; este actul care îl impune drept o fiinţă reală în existenţă, actuali-zînd forma însăşi care îi conferă inteligibilitatea. Astfel, în luptă cu energia secretă care-i produce obiectul, o asemenea filozofie găseşte în tîlcul limitei sale principiul propriei fecundităţi. Ea nu se va socoti niciodată ajunsă la capătul analizei, deoarece capătul ei se găseşte dincolo de ceea ce poate închide în interiorul unui concept. De această dată, nu avem de-a face cu o filozofie care *se reazămă cu spatele de existenţă* şi care se condamnă în consecinţă să o piardă din *vedere,* ci, dimpotrivă, cu o filozofie care îi face faţă şi nu încetează niciodată să o privească. Este adevărat că existenţa n-o putem vedea, dar ştim că este aici, şi putem cel puţin să o enunţăm, printr-un act de judecată, drept rădăcina ascunsă a ceea ce se poate vedea şi a ceea ce putem încerca să definim, lată motivul pentru care ontologia tomistă refuză să se limiteze la ceea ce ştia în secolul al XIII-lea intelectul uman despre fiinţă; refuză chiar să se lase fixată la ceea ce ştim despre ea în secolul al XX-lca; ne invită să privim, dincolo de ştiinţa noastră actuală, spre această energie primitivă din care se nasc în acelaşi timp fiecare subiect cunoscător şi fiecare

obiect cunoscut. Dacă toate fiinţele „sînt" în virtutea actului de a exista care le este propriu, fiecare dintre ele depăşeşte cadrul propriei sale definiţii sau, mai degrabă, nu are definiţie care să-i fie

proprie. *Indivi-duum est ineffabile.* Da, individul este inefabil, dar este astfel din preaplin, şi nu din lipsă. Universul Sfîntului Toma este populat cu esenţe vii, ce ţîşnesc dintr-un izvor secret şi fecund ca şi viaţa lor însăşi. Printr-o filiaţie mai profundă decît ne-ar permite s-o bănuim atîtea deosebiri superficiale, lumea Sfîntului Toma se prelungeşte nu atît în lumea ştiinţei lui Descartes, cît în cea a ştiinţei lui Pascal. Acolo, mai curînd, imaginaţia noastră va obosi să conceapă decît natura să producă: „toate lucrurile ascund un mister; toate lucrurile sînt voaluri care-1 ascund pe Dumnezeu"[27]. Oare nu asta a spus Sfintul Toma, cu o simplitate nu mai puţin expresivă decît elocvenţa pascaliană: Dumnezeu este în toate lucrurile, înlăuntrul lor: *Deus est in omnibus rebus, et intime* „Dumnezeu se află în toate lucrurile şi în mod intim (lăuntric)"? Căci putem într-adevăr să o afirmăm despre un act specific de a exista, distinct de toate celelalte, şi că în partea cea mai lăuntrică a tuturor se ascunde totuşi acelaşi Act suprem de a exista, care este Dumnezeu.

Aşadar, dincolo de tezele filozofice a căror reţea densă constituie doctrina, se cuvine să urcăm, dacă vrem să regăsim adevăratul sens al tomismului, pînă la mintea şi sufletul însuşi al Sfîntului Toma. Or, ceea ce găsim la originea acestei impunătoare arhitecturi de idei este o profundă viaţă religioasă şi ardoarea tainică a unui suflet ce-1 caută pe Dumnezeu. Recent, au fost iniţiate nesfîrşite şi subtile controverse pentru a şti dacă, din punct de vedere tomist, omul poate încerca dorinţa firească a finalităţii sale supranaturale. Teologii sînt cei cărora le revine sarcina de a decide în aceste probleme şi de a se pune de acord asupra formulelor care, respectînd transcendenţa lui Dumnezeu, nu permit totuşi ca omul să fie despărţit de acesta. Cel puţin istoricul poate să spună că Sfîntul Toma a sporit în doctrina sa numărul acelor pietre de legătură, ale căror goluri înseşi revelează privirii ceea ce natura aşteaptă de la har pentru a fi împlinită. La temeiul acestei filozofii, ca şi la baza întregii filozofii creştine, se află sentimentul unei uriaşe neputinţe şi nevoia de cineva care să aline, care nu poate fi decît Dumnezeu: *naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari, et dirigi, et quidquid ii lud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus* „raţiunea naturală impune omului să fie subordonat cuiva superior ei, din cauza lipsurilor pe care el le simte în sine, în legătură cu care ea are nevoie să fie

[27] Pascal. *Pensees el opuscules.* ed. Brunschvicg, ed. minor, cd. a patra. p. 215.

ajutată şi dirijată de ceva superior ei şi orice ar fi acel lucru, este de fapt ceea ce toţi numesc Dumnezeu"[28]. Sentiment natural căruia harul îi conferă consistenţă în sufletul creştinesc şi pe care desăvîrşirea caităţii îl încununează cînd acest suflet e cel al unui sfînt. Setea arzătoare de Dumnezeu, ale cărei efuziuni va cunoaşte la un Ioah al Crucii accente lirice, se traduce aici în limbajul ideilor pure; formulele lor impersonale nu trebuie să ne facă să uităm că ele îşi trag seva din această sete şi au, la rîndul lor, drept scop să o potolească.

A căuta, aşa cum se pare să se solicite uneori, o viaţă lăuntrică subiacentă tomismului, a cărui esenţă să fie specific diferită de cea a tomismului însuşi, ar însemna, aşadar, să ne angajăm într-un demers fără obiect. Nu ar trebui să credem că savanta întocmire a *Summei teologice* şi înaintarea continuă a raţiunii ce construieşte piatră cu piatră acest imens edificiu ar reprezenta la Sfîntul Toma produsele unei activităţi superficiale sub care ar circula liber o gîndire mai bogată, mai profundă şi mai religioasă. Viaţa interioară a Sfîntului Toma, atît cît ne poate fi revelat secretul unei personalităţi atît de puternice, pare să fi fost exact ceea ce trebuia să fie pentru a se exprima într-o astfel de doctrină. Nimic mai limpede, ori care să presupună o voinţă mai arzătoare, decît acele demonstraţii făcute cu idei clar definite, montate în formule de o precizie perfectă, ordonate în dezvoltări riguros echilibrate. O asemenea măiestrie în exprimarea şi organizarea ideilor filozofice nu se obţine fără o totală dăruire de sine; *Summa teologică,* prin limpezimea ei abstractă şi transparenţa ei impersonală, e însăşi viaţa lăuntrică a Sfîntului Toma d'Aquino, cristalizată sub ochii noştri şi statornicită pentru eternitate. Pentru a o evoca în ceea ce ar putea avea mai profund şi mai intens, nu ne rămîne, aşadar, să facem nimic mai bun decît să reordonăm, în conformitate cu ordinea însăşi pe care le-o impunea, elementele atît de diverse ale acestui imens edificiu, să-i studiem structura internă, să recreăm în sine sentimentul necesităţii lui; numai o asemenea dorinţă de a înţelege, trezită în noi de dorinţa însăşi a filozofului, poate să ne permită să simţim că această lumină este apogeul unei arderi stăpînite şi să regăsim dincolo de ordinea ideilor efortul puternic care le-a reunit.

Şi abia atunci apare tomismul în întreaga lui frumuseţe. Această filozofie impresionează prin idei pure, prin credinţa în valoarea dovezilor şi abnegaţia în faţa exigenţelor raţiunii. Acest aspect al

doctrinei va apărea mai limpede poate acelora pe care dificultăţile incontestabile ale unei prime iniţieri îi împiedică încă să o perceapă, cînd abordează ce a fost spiritualitatea religioasă a Sfîntului Toma. Dacă ar fi adevărat că

[2X] *Suin. thent. W* II<"\ 85, 1, ad *Resp.*

doctrina tomistă e animată de un spirit diferit de cel care-i însufleţeşte viaţa religioasă, ar trebui să-i înţelegem deosebirea, comparînd felul în care se ruga Sfîntul Toma cu felul în care gîndea. Dacă studiem totuşi rugăciunile tomiste care ni s-au păstrat şi a căror valoare religioasă este atît de profundă încît Biserica le-a inserat în Breviarul ei, vom constata lesne că fervoarea lor nu are nimic nici din exaltările afective, nici din exlamaţiile pasionale, şi nici din acel gust al voluptăţilor spirituale ce caracterizează alte feluri de rugăciuni. Fervoarea Sfîntului Toma se exprimă în întregime prin voinţa de a-i cere lui Dumnezeu tot ce trebuie să-i ceară, aşa cum se cuvine să-i ceară. Fervoare reală, profundă, sensibilă, în ciuda rigorii lor, în oscilaţia ritmică şi asonanta formulelor; dar fervoare a unei spiritualităţi ale cărei mişcări sînt guvernate de ordinea şi cu ritmul însuşi al gîndirii: *Precor ut haec sanda Communio non sit mihi reatus ad poenam sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armatura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sitvitiorum meorum evacu-atio, concupiscentiae et libidinis exterminatio, caritatis et patientiae, humilitatis et obedientiae, omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium tom visibilium quam invisibilium firma defen-sio; motuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio; in te uno ac vero De o firma adhaesio, atque finis mei fel ix consummatio* „mă rog ca această sfîntă Comuniune să nu însemne pentru mine o vină spre pedeapsă, ci o salvatoare garanţie spre iertare. Să fie pentru mine armătură a credinţei şi scut al bunei voinţe. Să fie înlăturare a viciilor mele, nimicire a patimii şi a poftei, sporire a dragostei şi a răbdării, a umilinţei şi a supunerii şi a tuturor virtuţilor; fermă apărare împotriva capcanelor tuturor duşmanilor, atît a celor vizibili cît şi a celor invizibili (nevăzuţi) deplină potolire a tuturor patimilor mele, atît trupeşti cît şi sufleteşti; ferm ataşament faţă de tine, unic şi adevărat Dumnezeu, şi fericită împlinire a ţelului meu"[29]. O asemenea spiritualitate este nu atît avidă de eleganţă, cît doritoare de lumină; ritmul frazei şi sonoritatea cuvintelor nu alterează cu nimic ordinea în idei; totuşi, ce gust cît de cît sensibil n-ar percepe, sub mulţimea cadenţată a formulelor, o emoţie religioasă şi, aproape, o poezie?

într-adevăr, chiar în virtutea acestui adevăr pe care îl slujeşte cu o atît de vie iubire, Sfintul Toma a devenit poet şi, dacă ar fi să ne încredem în opinia unui judecător dezinteresat, chiar cel mai mare poet de limbă latină al întregului Ev Mediu. Or, este remarcabil că frumuseţea cu

[29] Se poate compara cu folos această rugăciune a Sfîntului Toma cu aceea, atribuită Sfintului Bonaventura. care o urmează nemijlocit în Breviar şi care formează cu ea un contrast impresionant prin afectivitatea intensă care se manifestă în ea.

adevărat înaltă a operelor atribuite acestui poet al Euharistiei depinde aproape exclusiv de exactitatea riguroasă şi de densitatea formulelor pe care le foloseşte; sînt veritabile tratate de teologie concentrată, cum sînt *Ecce panis angelorum* „Iată pîinea îngerilor" sau acel *Oro te devote, latens deitas quae sub his figuris vere latitas* „Cu evlavie te rog, ascunsă dumnezeire, care sub aceste figuri cu adevărat te ascunzi", cu care se hrăneşte de secole adoraţia atîtor credincioşi. Dar poate că nimic nu e mai caracteristic pentru poezia tomistă decît acest *Pange lingua,* care-i inspira lui Remy de Gourmont rînduri de un stil la fel de pur ca şi cel pe care îl descriu: „Sfîntul Toma d'Aquino este întotdeauna de un geniu constant, şi geniul lui este făcut îndeosebi din forţă şi certitudine, din siguranţă şi precizie. Tot ce vrea să spună el o spune, şi cu o asemenea sonoritate verbală, încît îndoiala, înfricoşată, fuge."[30]

Pange lingua glorioşi corporis mysterium Sanguinisque pretiosi quem in mundi pretium Fructus ventris generoşi Rex effudit gentium. Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine Et in mundo conversatus, sparso verbi semine Sui moras incolatus mim clausit ordine...

„Laudă, limbă a mea, taina slăvitului trup şi a preţiosului sînge pe care Regele neamurilor, rod al nobilului pîntec, 1-a vărsat spre mîntuirea lumii. Nouă dat, pentru noi născut din neprihănita Fecioară şi întors printre oameni, împrăştiind sămînţa verbului divin, sălăşluind printre ei a instaurat durate într-o minunată ordine"

De la filozofia Sfîntului Toma trecem, aşadar, la rugăciunea lui, iar de la rugăciune trecem la poezia lui, fără să avem sentimentul unei schimbări de registru. Căci, într-adevăr, nu se petrece aşa ceva.

Filozofia lui este la fel de bogată în frumuseţe pe cît îi este de copleşitoare în idei poezia; despre *Swnma theologiae,* ca şi despre *Pange lingua* ne este permis să spunem că Sfîntul Toma este întotdeauna de un geniu constant, făcut îndeosebi din forţă şi certitudine, din siguranţă şi precizie. Tot ce vrea să spună el o spune, şi cu o asemenea fermitate a gîndirii încît îndoiala, înfricoşată, fuge.

[30] R. DE GOURMONT, *Le latin mystique,* Cres, Paris. 1913, **pp. 274-275.** Toate textele referitoare la spiritualitatea tomistă au fost reunite de părintele **SERTILLANGES,** *Prieres de saint Thomas d'Aquin.* Paris, L'art catolique, 1920.

Poate că niciodată o raţiune mai exigentă nu a răspuns la apelul unei inimi atît de religioase. Sfîntul Toma 1-a conceput pe om apt în cel mai înalt grad să cunoască fenomenele, dar nu a socotit cunoaşterea umană cea mai adecvată ca fiind şi cea mai utilă, şi cea mai frumoasă la care am putea aspira. El fixează adevărul omului în sensibil ca în domeniul său propriu, dar, conferindu-i dreptul să exploreze şi să cucerească acest domeniu, el îl invită să-şi îndrepte privirile, de preferinţă, spre alt domeniu, care nu mai este pur şi simplu cel omenesc, ci domeniul fiilor lui Dumnezeu. Aceasta e gîndirea Sfmtului Toma. Dacă acceptăm că o filozofie nu trebuie să se definească prin elementele pe care le preia, ci prin spiritul care o însufleţeşte, nu vom vedea în această doctrină nici plotinism, nici aristotelism, ci, înainte de orice, creştinism. Ea a vrut să exprime într-un limbaj raţional destinul total al creştinului; dar, amin-tindu-i adesea că trebuie să urmeze în această lume căile lipsite de lumină şi de orizont ale exilului, ea nu a încetat niciodată să-i îndrepte paşii spre culmile de unde se descoperă, arătîndu-se dintr-o ceaţă îndepărtată, hotarele Ţării Făgăduinţei.

Apendice biobibliografic

I. — VIATA SFÎNTULUI TOMA D'AQUINO

Rîndurile ce urmează nu au pretenţia la nici un fel de originalitate. Biografia Sfmtului Toma conţine multe incertitudini, iar noi nu vom prezenta aici, cu toate rezervele, decît liniile generale ale unei cariere ale cărei detalii ne scapă adesea.

Sfîntul Toma s-a născut pe la începutul anului 1225, la castelul de la Roccasecca, nu departe de micul oraş Aquino, unde tatăl său era conte. Părinţii săi l-au prezentat ca oblat la abatia benedictină vecină de la Montecassino, în 1230. Avea, aşadar, cinci ani, iar mai tîrziu a aprobat această decizie părintească *(Quodl* III, 11 şi IV, 23).

Copilul a rămas supus regulilor benedictine de la cinci ani pînă la paisprezece ani. Această primă formaţie monastică a lăsat asupra lui urme de neşters; nu va înceta niciodată să fie, în primul rînd, căiugăr. în 1239, Frederic II îi pe expulzează pe călugării de la Montecassino; copilul va reveni în familie, unde va rămîne pînă în toamna aceluiaşi an, cînd devine student la Universitatea din Neapole, pe care Frederic II tocmai o înfiinţase. Tatăl lui Toma a murit la 24 decembrie 1243; simţindu-se mai liber în decizii, tînărul a hotărît să intre în Ordinul Fraţilor Predicatori, întemeiat de Sfîntul Dominic. Prevăzînd opoziţia fraţilor tînărului Toma, magistrul general al ordinului, loannes Teutonicul, hotărăşte să-1 ia la Bologna, unde se ducea el însuşi, şi să-1 trimită apoi la Universitatea din Paris. Fraţii săi au pus mîna pe el în cursul acestei călătorii şi l-au reţinut timp de aproape un an. Devenit liber prin toamna lui 1245, s-a dus imediat la Paris, unde a studiat pînă în vara iui 1248. Aici, 1-a avut ca profesor pe Albert cel Mare. Cînd acesta a părăsit Parisul pentru a merge să organizeze un *Studium generale* la Koln, îl luă cu el pe tînărul său elev. La Koln, Toma a lucrat încă patru ani sub conducerea lui Albert cel Mare.

în 1252, s-a întors la Paris. Aici, citeşte în public Sfînta Scriptură (1252-1254), apoi *Cartea Sentinţelor* a lui Petrus Lombardus (1254-1256), primind, în primăvara anului 1256, *licenţia docendi,* sau licenţa în teologie. Scrisoarea papei Alexandru IV, care îl lăuda pe cancelarul Aimery de a-i fi conferit licenţa în teologie, este datată 3 martie 1256: „Sîntem încîntaţi să aflăm [...] că, înainte chiar de a primi scrisoarea noastră în acest scop, aţi conferit

licenţa de profesor al facultăţii de teologie dragului nostru fiu Toma d'Aquino, din Ordinul Predicatorilor, persoană neasemuită prin nobleţea familiei, prin obiceiurile lui fără cusur, ca şi prin bogăţia de cunoştinţe în domeniul Literelor pe care harul lui Dumnezeu i-a îngăduit s-o adune..." Chiar punînd la socoteală convenţionalitatea elogiilor oficiale, intervenţia personală a Papei şi termenii pe care îi foloseşte ne fac să credem că tînărul Toma trecea deja drept o persoană excepţional înzestrată. Toma a ţinut lecţia inaugurală a cursului său de teologie în 1256, curs pe care îl va ţine fără întrerupere pînă în vara anului 1259.

După ce obţine titlul complet de Doctor în teologie al Universităţii din Paris, Toma este chemat în Italia, la Curia pontificală, unde va preda aproape fără întrerupere sub papii Alexandru IV, Urban IV şi Clement IV, din 1259 pînă în 1268. Din toamna lui 1268 pînă în noiembrie 1272, se află din nou la Paris, cîmp de luptă doctrinală, unde se înfruntau averroiştii cu apărătorii teologiei tradiţionale. în luna noiembrie 1272, Sfintul Toma este rechemat de la Paris, şi-şi reia învăţămîntul teologic la

Neapole. La invitaţia papei Grigore X, Toma părăseşte acest oraş pentru ultima oară şi se duce spre Lyon, unde trebuia să asiste la Conciliul General. In cursul acestei călătorii, se îmbolnăveşte şi moare, la 7 martie 1274, la mînăstirea cisterciană de la Fossanova, lîngă Terracina. Avea 49 de ani.

II. — OPERELE PRINCIPALE ALE SFÎNTULUI TOMA D'AQUINO

Nu putem scrie despre vîrsta la care a murit fără să ne întrebăm cum a putut Sfîntul Toma să realizeze o operă atît de considerabilă într-o viaţă atît de scurtă. Lista ce urmează nu cuprinde decît opere astăzi recunoscute ca autentice şi alese dintre cele pe care le-am citat în această lucrare sau pe care ne putem aştepta să le vedem citate în alte lucrări consacrate doctrinei Simţului Toma.

Ca şi viaţa Sfîntului Toma, lista lucrărilor lui e astăzi un cîmp de cercetare ce devine adesea un cîmp de bătălie. Nu am absolut nici un merit în studiul acestor probleme. Aşadar, nu pot decît să-mi exprim gratitudinea faţă de marii eruditi plini de cunoaştere şi de scrupulozitate, care ne-au comunicat cu generozitate rezultatul cercetărilor lor, în special pentru părintele reverend Mandonnet O.P., Mgr Martin Grabmann şi, mai recent, pentm părintele reverend Ignace Th. Eschman O.P., cărora nu am cuvinte să le spun cît de mult le admir erudiţia şi prudenţa. Rezultatul cercetărilor lor este un remarcabil acord, în mare şi în linii generale, cu multe dezacorduri asupra detaliilor.

Dacă mi-ar fi permisă o contribuţie personală la această cercetare colectivă, ea nu ar consta decît într-un dram de scepticism. Acest scepticism e motivat, în primul rînd, puţini istorici au experienţa a ceea ce înseamnă scrierea unei opere doctrinale, filozofice sau teologice. Psihologia invenţiei literare le scapă într-o oarecare măsură, iar calculele lor nu pot să ţină deloc seama de acest fapt. Apoi, trebuie să mărturisesc o anumită surpriză în faţa unora dintre datele

propuse. Fiecare istoric îşi urmează propria sa linie de cercetări; punctele de intersecţie ale acestor linii sînt uneori neliniştitoare.

Din 1268 pîni în 1271, s-au scurs doar patru ani, dar, dacă ne rapoita/n la concluziile asupra cărora istoricii cad de acord în general, constatăm că Sfîntul Toma trekrie să fi scris, în patru ani, în afara unei părţi indeterminate din *Summa theohgiae,* 11-11, Comentariile la *Fizica* lui Aristotel, la *Metafizica,* la *Etica Nicomcâică,* lucrarea *De anima,* tratatele *D&nmitate intellectus. De substantiis sepamtis, Quaestiones de quodlibet* I-IV; în fine, *Quaestiones disputatae de spiitualibus creaturis, De anima, De unione Verbi incarnaţi, De malo* şi poate chiar *De virtutibus.* Este imposibil? Nu, dacă ţinem seama de extraordinara putere de muncă pe care, în orice caz, trebuie să i-o recunoaştem Sfîntului Toma. Cu toate acestea, trebuie să admitem că au fost patru ani extraordinar de încărcaţi şi că a discerne date intermediare în interiorul acestei perioade atît de scurte presupune o îndrăzneală de care poţi fi iertat dacă greşeşti.

Lista, incompletă, a scrierilor Sfintului Toma pe care o veţi citi nu va fi însoţită de date cecît prezentate cu rezerve, fără pretenţia de exactitate şi care ne permit doar să situăm scrierea respectivă la locul ei aproximativ în ansamblul operei Sfintului Toma d'Aquino.

A. — SINTEZE TEOLOGICE

1. *In IV libra Sententiarum Petri Lombardi,* 1254-1265.
2. *Summa catra Gentiles,* 1261-1264.
3. *Summa thtologiae,* părţile I, l-II, II-II, 1265-1268. — III, 1272-1273. Neterminată; *Suplementum* este opera lui Reginald din Piperno.
4. *Compendiul theologiae,* neterminat; dată incertă; situat de unii către începutul, de alţii către sfîrşitul carierei Sfintului Toma.

B. — COMENTARII LA SCRIERI TEOLOGICE

1. *In Boethhm de Hebdomadibus,* înainte de 1260-1261.
2. *In Boethiim de Trinitate,* aceeaşi dată.
3. *In Dionvsttm de divinis nominibus,* înainte de 1268.
4. *In lihnim ie Causis,* după 1270.

C. - TRAME TEOLOGICE

1. *De rationkis fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos,* 1261-1264.
2. *Contra enres Graecontm,* 1263.
3. *Responsiotd fr. Ioannem Vercellensem... de articulis 118 ex opere Petri Tarentasii,* 1264-1266.
4. *Responsiond fr. Ioannem Vercellensem... de articulis 42,* 1271.
5. *De perfecione vitae spiritualis,* 1270.

D. — *QU/£STIONES DISPUTATAE*

1. *De veritate,* 1256-1259.
2. *Depotentia,* 1259-1268.
3 *De spiritualibus crealuris,* 1268-1269.
4. *De anima,* 1269-1270.
5. *De unione Verbi incarnaţi,* 1268.
6. *De mala,* 1270-1271.

7. *De virtutibus,* 1271-1272.
E. - *QU/BSTIONES QUODLIBETALES*
1. *Quaestiones de qnolibet,* întrebările VII pînă la XII, 1256-1259.
2. *Quaestiones de qnolibet,* întrebările I pînă la VI, 1269-1272.
F. - SCRIERI FILOZOFICE
1. *De propositionibus modalibus,* 1244-1255.
2. *De jallaciis ad quosdam artistas,* 1244-1245.
3. *De principiis naturae,* dată incertă (spre 1256 ?).
4. *De ente el essentia,* 1256, sau puţin mai înainte.
5. *De emptione et venditione ad tempus,* 1262.
6. *De regimine principum* (sau *De regno),* spre 1267; neterminată.
7. *De occultis operationibus naturae,* dată incertă (spre 1270 ?).
8. *De unitate intellectus contra Averroistas,* puţin înainte de 1270.
9. *De substantiis separatis,* dată incertă, spre 1270.
10. *De mixtione elementorum,* 1270-1271.
11. *De motu cordis,* 1270-1271.
12. *De aeternitate mundi contra murmurantes,* **începutul lui 1271.**

III. - NOTE BIBLIOGRAFICE

A. — BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

1. Ansamblul cel mai preţios de informaţii este conţinut în lucrarea fundamentală a părintelui MANDONNET O.P. şi J. DESTREZ O.P., *Biblio-graphie thomiste* (Bibliotheque thomiste, 1). Le Saulchoir, Kain şi Libr. philos. J. Vrin, Paris, 1921. A doua ediţie, 1960.
2. Vernon BOURKE, *Thomistic Bibliography,* St. Louis University Press, 1945: acoperă anii 1920-1940.
3. BULLETIN THOMISTE, organ al Societăţii Tomiste, publicat regulat începînd cu anul 1924. Conţine indicaţii şi adesea analize critice ale lucrărilor

referitoare la Sfîntul Toma d'Aquino. Tabele complete facilitează utilizarea acestui indispensabil instrument de lucru.

B. — EDIŢII COMPLETE

1. S. THOMAE AQU1NATIS, Ord. Praed., *Opera omnia ad fidem opti-marum editionum accurate recognita,* P. Fiaccadori, Parma, 1862-1873, 25 de volume in-folio.
Ediţia zisă de la Parma; adesea citată sub denumirea „la piana" pentru că editorii ei au dedicat-o papei Pius IX. Conţine *Tabula Aurea* de Petrus din Bergamo.
2. *Doctoris Angelici divi THOMAE AQUINATIS... Opera omnia... Studio St. Frette et P Mare,* Vives, Paris, 1871-1880; 34 de volume in-4°.
Desemnată de obicei drept „ediţia Vives". Conţine deopotrivă *Tabula Aurea* de Petrus din Bergamo.
3. S. THOMAE AQUINATIS *Doctoris Angelici opera omnia, iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita,* Roma, 1882-1930, 15 volume in-folio.
Ediţia zisă „leonină" în curs de publicare. Au apărut deja: voi. I, Comentarii la *Peri henneneias* şi la *Analiticele secunde;* voi. II, comentarii la *Fizica;* voi. III, comentarii la *De coelo et mundo, De generatione et corruptione* şi *Libri meteorologici;* voi. IX-X1I, *Sumina theologiae,* cu comentariul lui Caietan; voi. XII1-XV, *Summa contra Gentiles,* cu comentariul lui Sylvester din Ferrara. în pregătire, *Quaestiones disputatae de Veritate,* comentariu la cartea lui Iov.

C. — EDIŢII PARŢIALE DE FOLOSIRE CURENTĂ

Mulţumită sîrguinţei editurii Marietti (Torino şi Roma), dispunem de ediţii de lucru ale comentariilor asupra Sfintului Toma d'Aquino. Fără pretenţii critice, care ar fi făcut imposibile aceste publicaţii, ele oferă texte foarte satisfăcătoare, dispuse în paragrafe numerotate, ceea ce uşurează citările.
Printre comentariile la Aristotel, vom întîlni: *In libros Peri henneneias,* Marietti, 1955; *In libros Posterium Analyticorum,* Marietti, 1955; *In octo libros Physicorum,* Marietti, 1954; *In libros De coelo et mundo,* Marietti, 1952; *In libros De generatione et corruptione,* Marietti, 1952; *In libros Meteorologico-rum,* Marietti, 1952; *In libros De anima,* Marietti, 1949; *In librum De sertsu et sensato. In librum De memoria et reminiscentia,* Marietti, 1949; *In duodecim libros Metaphysiconnn,* Marietti, 1950; //; *decern libros Ethicorum.* Marietti. 1949; /;; *libros Politicoruin.* Marietti, 1951.
Printre comentariile, sau *quaestiones,* la scrieri teologice, *Super librum Boethii de Trinitate,* ed. Bruno Decker, Leiden, 1955. — *Expositio in Dionysium De divinis nominibus,* ed. C. Pera, Marietti, 1950 (conţine textul grecesc al lui Dionisie). — *Super librum De causis, expositio,* ed. H. D. Saffrey, Fnbourg (Elveţia), 1954. — Celelalte scrieri de acest fel se găsesc în ediţia *Opuscula,*

Lethielleux, Paris, 5 volume, 1927. Este în curs de apariţie o nouă ediţie, acelaşi editor, îngrijită de părintele J. Perrier O.P., 1949 ş. u.
Quaestiones disputatae: ed. Marietti, 2 volume, 1953. — *Quaestiones quodlibetales,* Marietti, 1949.
De ente et essentia, ed. M.-D, Roland-Gosselin, O.P., Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1948. De asemenea, Ludwig Baur, Miinster i. W., 1933. — *De substantiis separatis,* ed. J. Lescoe, St. Joseph College, West Hartford (Conn.), 1963.
Ediţiile separate din *Summa theologiae* sînt numeroase, mai ales cea a lui Migne (4 voi.), C.-J. Drioux, 8 voi., Frette şi Mare (Vives) 5 voi., Forzani, Roma, 1894, 6 voi., Pegues, Blot, Paris, 6 voi. 1926 ş. u. îndeosebi ediţia Institutului de studii medievale Sf. Albert cel Mare, Montreal, 5 voi. 1941.
Ediţia cea mai recomandabilă din *Contra Gentiles* este reproducerea textului din ediţia Vaticană, într-un volum; Roma, 1934. — O iniţiativă excelentă a fost luată de A. C. Pegis, în ediţia sa din traducerea în engleză a lucrării *Contra Gentiles;* paragrafele sînt numerotate după ordinea exactă din ediţia leonină. Am dori ca această manieră de lucru să se generalizeze; ea ar simplifica în mare măsură referinţele la această scriere.

Indice de nume

•is
Abaelard, Petrus: 21. Adelhardus din Bath: 78. j£gidius din Roma / ^Egidius Romanus: 526.
Alanus din Lille: 88. Albert cel Mare: 21, 27, 78, 82, 88, 233, 247, 263, 309, 539. Albrecht, A.: 88. Alexander din Hales: 61, 67, 68, 69, 71, 74, 120, 289. Alexandru IV (papă, 1254-1261): 539, 540.
Alexandru din Afrodisia: 43. Alfarabi: 91, 111, 122, 182, 211, 212, 214,245. Algazel: 211,213,245. Alkindi: 182. Ambrozie (Sfintul): 263. Anaxagora: 181. Ancei, A.: 358. Anderson, J. F.: 166. Anselm de Canterbury (Sfintul): 61. 65, 66, 67. 68, 69, 71, 72, 120, 206, 343. Apuleius: 123. Aristotel: 18, 19,31,38.40,41,42, 43.72,78,79.80,81,82,83,84, 87, 88, 90, 91. 94, 95, 98, 105. 108, 109, 111, 112, 123, 128, 135, 136, 137. 145, 152, 156. 157, 180, 181, 182, 184, 185, 199, 200, 201, 204. 218, 219, 220, 221, 227, 229, 233, 236, 245, 252, 253, 254, 255, 262, 264, 268, 273, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 288, 289, 290, 308, 309, 311, 317, 320. 323, 326, 372, 375, 434. 435, 436, 437, 440, 445, 446, 448, 453, 454, 465, 471, 475, 482, 489, 490, 491, 513, 517, 527, 532, 533, 541, 543.
Arnou, R.: 59, 78, 79, 92.
Audin, A.: 89.
Augustin (Sfintul): 19. 21, 26, 31, 40, 43, 44, 45, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 98, 100, 110, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 128, 129. 130, 135, 136, 138, 140, 183, 184. 185, 186, 187, 189, 190, 192, 197, 263, 282, 316, 317, 327. 343. 433, 488, 493, 495, 498,516.
Averroes: 19, 43, 105, 108, 123, 157. 182, 212. 215. 216, 217, 245,266.309,517.
Avicebron: vezi Gebirol (Ibn).
Avicenna: 19, 43, 72, 73. 88, 91, 92, 94, 105, 111, 122, 123, 128, 141, 169, 182, 183,211,212,213,214, 215, 216, 217. 234, 245, 247, 278. 303, 304, 311, 343, 517.
Avraam: 119. 199.

Baeumker. CI.: 59, 78, 82, 88, 92, 244, 245, 246, 247, 254.
Balthasar, N.: 330.
Banez, D.: 107, 200.
Baudoux, (Bem): 18, 36.
Baumgartner, M.: 314.
Baur (Ludwig): 544.
Beda: 433.
Bernard din Clairvaux **(Sfîntul):** 44, 139, 188,433.
Bidez, J.: 123.
Bizdichi, Şiefan: 253.
Blanche. F. A.: 145.
Blic, **J.** de: 231.
Bloch, Marc: 440.
Boehm, A.: 104, 107.

Boethius: 19, 52, 122, 123. 124, 204,255.361,521,522.
Bonaventura (Sfîntul): 40, 61, 67, 70, 71, 74, 120, 231, 232. 247, 249, 251, 282, 289, 327, 536.
Bonnefoy, J. Fr.: 17, 22.
Bourke, Vernon: 543.
Boyer, Ch.: 309.
Bouyges, M.: 91.
Brehier, E.: 246.
Bremond, A.: 42, 221, 268.
Bryar, W.: 104.
Brunschvicg: 534.
Caietan: 27, 203, 282, 543.
Cappuyns, M.: 190.
Carame, N.: 91, 213.
Carra de Vaux: 92.
Carteron: 252.
Chalcidius: 123.
Chambat, L.: 91, 94.
Chenu, M.-D.: 12, 17, 19.474,495.
Cicero: 64, 412, 433, 444, 477, 478,
482, 488, 492.
Clement IV (papă, 1265-1268): 540. Congar. M.-J.: 17. 21. Corydon: 405. Couesnongle: 94. Courcelle, R: 123.
Cuervo, M.: 101.
Daniels, A.: 59.
David: 24.
Decius: 481.
Decker, B.: 544.
Democrit: 72, 320.
Demongeot, M.: 470.
Derisi, O.N.: 18.
Desbuts, B.: 145.
Descartes: 29, 38, 43, 222. 280, 344, 523, 534.
Descoqs, R: 91, 343.
Destrez J.: 12, 542.
Dionisie Areopagitul (Pseudo-): 19, 22,44. 100, 110, 122, 123, 143, 147, 165, 175, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 239, 246, 247, 258, 260, 277, 301, 313,353, 516.
Dominic (Sfîntul): 539.
Drioux, C.-.I.: 544.
Dubarle, A.-M.: 116.
Duns Scotus — *vezi* loan Duns Sco-
tus Durantel, J.: 166, 189, 194, 239,
244.255, 319. Dvvyer, W.J.: 231.
Ermecke, G.: 367. Eschmann. J.Th.: 468, 540. Esser, Th.: 166.
Fabro, Cornelio: 145.
Fecioru, D.: 60, 101.
Finance, Jose de: 529.
Forest, Aime: 123. 199, 213, **216.**
Frederic II: 539.
Frette: 544.
Gagnebet, R.: 17.
Gardeil, A.: 184, 185, 326, 494.
Garrigou-Lagrange. R.: 102, 330,473.
Gavriil (Arhanghelul): 259.
Gebirol (Ibn): 254. 278.
Geiger, L. B.: 145.
Geny S. J., R: 91, 92, 107.

Gierens, M.: 231.
Gilbertus Porretanus: 124, 125, 126.
Gilllet, M.: 438.

Gilson, E.: 17, 27, 62, 70, 76, 77, 92,
94, 108, 111, 116, 119, 124, 183,
223, 224, 249, 252, 254, 274,
282, 328, 343, 367. Goichon, A.M.: 212, 213. Gouihier, H.: 276. Gourmond, R. de: 537. Grabmann, M.: 540.
Grigore X (papă. 1227-1241): 540. Grigore din Nyssa (Sfîntul): 44, 110,
263. Grigore cel Mare (papă, 590-604):
433.
Grosseteste, Robert: 262. Grunwald, G.: 59, 79,-88, 95, 98. Guilelmus (episcop): 43. Guitton, Jean: 187. Guţu, Gheorghe: 64.
Haguenauer, S.: 461.
Hamelin, Oct,: 221.245.
Hayen, A.: 91, 125.
Heidegger, M: 524.
Henry, R: 59.
Heris, Ch.: 94, 101.
Flermes Trismegistul: 123.
Hesiod: 197.
Hieronymus, (Sfîntul) v. Ieronim.
Hilarius (Sfîntul): 11,29,343.
Hilduin: 191.
Hocedez, E.: 526.
Holscher, F.: 438.
Holstein, H.: 91.
Horatius Cocles: 492.
Horten, M.: 227.
Horwath, A.: 450.
Iacob: 119. 199. Iamblichos: 246. Ieronim (Sfîntul): 14, 67, 433. Innocenti (U. degF): 91. Isaac: 119, 199.
Issac lsraeli: 343. ,
Isidor din Sevilla: 433.
loan (Sfîntul): 61,480.
loan Chrisostomul: 263.
loan Damaschin(ul): 60. 71, 73, 74,
101, 350.
loan din Sfîntul Toma: 330. loan Duns Scotus: 73, 169, 212. 216. loan Scotus Eriugena: 123, 190, 195,
196.
Ioannes din Vercelli: 539. Ioana d'Arc (Sfînta): 487.
Jaspers, *K.:* 524. Jellouschek, C. J.: 166. Jollivet, R.: 109. Joly, R.: 94.
Kant, Im.: 38, 212, 346. 485, 532.
Kirfel, H.: 89, 96, 97.
Kirkegaard, S.: 524.
Kleutgen, J.: 327.
Klubertanz, G.P.: 314.
Kluxen, W.: 367.
Koch, H.: 246.
Koplowitz, E.S.: 92.
Krebs, E.: 77.
Landry, Bernard: 145.
Lanna, D.: 314.
Le Guichaoua: 314.
Le Rohellec, J.: 38.
Lemaître, Ch.: 94.
LeonXIlI: 543.
Lepidi, Alb.: 224.
Lescoe. .1.: 544.
Levy, L.G.: 78, 85, 92, 216, **233.**
Lorenzo Magnificul: 423.
Lottin, O.: 438.
Lutz, Ed.: 289.
Macrobius: 123. 433.
Maimonide Moise: 32, 76, 78, 82,

92,93,211,212,216,233,245,
246, 247.

Malebranche, N.: 276.
Mandonnet, R: 12, 21, 27, 38, 156, 157, 170, 194, 195, 207, 218, 227, 238, 239, 254, 266, 310, 469,471, 523, 540, 542.
Marc, Andre: 218, 223.
Marcel. G.: 532.
Marietti: 544.
Maritain, Jacques: 34, 145, 147, 150, 151, 196, 199, 220, 222, 398, 474,485,495, 519, 520.
Martin, J.: 282.
Matei (Sfîntul): 441.
Maxim, Mărturisitorul: 190.
Meyerson, E.: 302.
Michel, S.: 468.
Migne: 544.
Moise: 65, 116, 117, 118, 119, 129, 130, 183, 185, 186,263.
Motte, A.R.: 18, 89.
Muckle, J.T.: 92,213.
Mugnier, R.: 109.
Miiller, H.P.: 246.
Muller-Thym, B.J.: 303.
Muniz, P.: 94.
Munk, Salomon: 212, 216.
Negrescu, D.: 203, 531.
Noble. H.-D.: 394.
Noe: 426.
Noel, L.: 328.
Noica, Constantin: 62, 63.
Oeing-Hahnhoff. L.: 199. Olgiati. Fr.: 199. Origene: 283. Owens, 1: 87.
Partenie, Cătălin: 62.
Pascal, B.: 534.
Pavel (Sfîntul): 24, 145, 148, 277,
433, 440, 488. Peghaire, J.: 177. Pegis, A.C.: 544. Pegues, Th.: 96, 376, 544.
Penido, M.T.L.: 145.
Peres-Garcia, J.: 450.
Perrier, J.: 544.
Petrus din Bergamo: 543.
Petrus Lombardus: 61, 67, 71, 78,
170, 539. Philon: 246. Piot, A.: 439. Pitagora: 141.
Platon: 62, 63, 65, 94, 98, 100, 105, 111, 112, 117, 119, 122, 123, 139, 141, 180, 181, 182, 183, 186, 191, 197, 204, 245, 246, 254, 255, 273, 274, 278, 287, 292, 309, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 527, 533. Plotin: 190, 191, 192, 195, 245,
246, 516,517. Porfir: 246, 523. Pradines, M.: 352. Prado, N. del: 199. Proci os: 246. Pruche, B.: 199.
Richard din Saint-Victor: 67, 120. Riviere, J.: 21. Rohner, A.: 166. Roland-Gosselin, M.-D.: 203, 204,
214, 218, 328, 333, 346, 470,
531,544.
Rolfes, E.: 78, 96, 97, 102. Romeyer, B.: 325. Roton, Dom placide de: 375. Rousselot, P.: 313. Rusticus: 14.
Saliba, Djemil: 92, 212,234. Sampaio, L. F. de Almeida: 222. Sarrazin, J.: 194. Schilling, O.: 470. Schlossinger, W.: 244. Schmaus, M: 119. Schmid. A.: 244, 245. Seneca: 64, 433.

Sertillanges,A.-D.: 91, 128, 147, 151, 166, 314, 328, 352, 367, 537. Siger de Brabant: 156. Simonin, H.-D.: 91.
Simplicius: 94 Sladeszek, Fr.M.: 166. Socrate: 381, 527. Spinoza, B.: 38, 479. Staab: 95. Stiglmayr, J.: 246.
Strauss, Leo: 32. Sylvester din Ferrara: 543. Synave, R: 32, 263.
Serban, Gh.: 184.
Tempier, Etienne: 227. Thales din Milet: 139. Thery, G.: 190, 191. Tibbon, Ibn: 92. Tiburtius (Sfîntul): 417.
Titus Livius: 481,488. Tonneau, J.: 450. Tonquedec, J. de: 38.
Touron, A.: 11. ;

Tricot, J.: 252, 253. Turmei, J.: 246.
Urban IV (papă, 1261-1264): 540.
Van Ackeren: 17.
Vander Bergh, S.: 88,216.
Van Riet, C: 328.
Vasile (Sfîntul): 263.
Verweyen, J.: 348.
Vicaire, M.-H.: 123, 124, 125.
Vignaux, R: 499.
Vincent, A.: 116.
Waitz: 221. Weber, S.: 79. Webert, J.: 433. Wittmann, M.: 367. Wulf, M. de: 274, 289.
Zeiller, J.: 470. Zeller, Ed.: 221. Zigliara: 327.

Indice de materii

Abstracţie: 322-323, 331-332, 338-340; şi realism tomist, 342-344
Accepţiune: de persoană, 447-449
Accident: definiţie, 202; *esse est inesse,* 202; este *entis ens,* 202, n. 42.
Act: şi potenţa, 266, 282, 513-514; act de a exista, vezi *Esse;* prim şi secund, 269, nota 14.
Acte umane: exercitare şi specificare, 360; exercitare, 360-361; specificare, 361; sînt întotdeauna particulare, 369, 371, 433, 470; bune sau rele, 378-380; interioare sau exterioare, 379; spontane sau impuse, 373. Vezi: Operaţii.
Acuzat: drepturi şi îndatoriri, 453-455.
Acuzator: 453.
Acuzaţie: în justiţie, 452-454.
Adaequatio rei et intellectus: 342-344.
Adevăr: *adaequatio rei et intellectus,* 341-342; întemeiat pe *esse,* 218-219, 342-343; scopul universului, 32-33; descoperit progresiv, 180; convertibil cu fiinţa, 29, 343. Vezi Judecată.
Adulter: 427-428.
Afecte: omeneşti, 393-395; corporale şi animale, 394-395; presupun iubirea, 399; neutre din punct de vedere moral, 411.
Afront: 458-460.
Agnosticism: definiţie, 146-147.
Alegerea: sau alegerea actului, 361-363, 372.
Amabilitate: 477, nota 2.
Ambiţie: 421.
Analogie: 144-146, 150.
Ani tas: 213, nota 60.
Apetiţie: naturală, 348; şi cunoaştere, 348-349; analoagă cu mişcarea, 351-353; senzitivă, 349-351; raţională, 349; intelectuală, 396. Vezi Voinţă.
Apărător: 452.
Arhangheli: 281.
Aristocraţie: 469.
Aroganţă: 422.
Arte: arhitectonice, 28.
Articole: de credinţă, 24, 57.
Astre: 245, 264-266.
Atribute divine: cunoscute pe calea negaţiei, 133-142, 150-152; simplitate. 121-126; perfecţiune, 133-136; infinitate, 175; omniprezenţă, 139; imuabilitate şi eternitate, 139-141; cunoscute pe calea analogiei, 141-152; prin

Indice de materii

modul de a judeca, 150-151; inteligenţa, 152; inteligibilitatea, 154-155; cunoaşte singularul, 154-156; şi posibilul, 157-158; voinţa, 160, 176; libertatea, 163; iubire, 162; viaţa, 163; beatitudinea, 164.
Augmentativa: 300.
Avariţie: 543, n. 1.
Avocaţi: 457-458.
Bănuială: 444-445.
Beatitudine: scop ultim, 503-510; definiţie 361; accesibilă omului 506; imperfectă şi perfectă, 507, 514; condiţiile sale, esenţa, 509; dorită în mod natural de om, 356, 507; include corpul, 509.
Bestialitate: 428.

Beţie: 426.
Biblie: scrisă pentru folosul oamenilor simpli, 262-264.
Bine: proporţional cu fiinţa, 134—137; subordonat fiinţei, 135-137; tinde să se difuzeze, 175, 177; subiect şi cauză a răului, 239-242; obiect al voinţei, 175-177, 355-356, 358; reprezintă acordul cu raţiunea, 379; binele moral şi răul moral. 379-381; binele suprem, 361, 363; binele comun. 368, 488.
Blîndeţe: 428.
Bogaţi: 447-451.
Bucurie: 395.
Bunacuviinţă: 425-426.
Cadavru: 288.
Calitatea: este un accident, 202, nota 42.
Calomnie: 453.
Camătă: vezi Dobîndă.
Cauză: patru feluri de cauze: 240-241, 269-270 nota 13; eficienţă, 268, nota 13; materială, formală, motrice, 267-268; eficientă şi finală.
103; *importat infhixum quemdam ad esse causati,* 529, nota 15; efectul său, 247-248, 269-270; cauzalitate şi existenţă, 103-104, 196. 198; presupune eficacitatea divină. 89, 110, 271; eficacitatea cauzelor secundare, 297-299; identitatea cu Dumnezeu, 277; principale sau instrumentale, 88, 104-105; echivoce, 132; cauza fiinţei sau devenirii, 270; iubire şi cauzalitate, 307-308.
Caritate: 478, nota 6, 487, 499, 500.
Castitate: 426-427.
Căsătorie: 407-408.
Cetatea lui Dumnezeu: 482-483.
Cîştig: 460-462.
Cogiţafiva: 304.
Comerţ: 463; *quamdam turpitudine m habet,* 464.
Compunerea: din act şi din potentă, 205; din materie şi din formă, 205; substanţei angelice, 205, 249-251, 254; din esenţă şi din fiinţă, 209-210; a doua operaţie a intelectului, 220.
Conaturalitate: 395.
Concept: şi definiţie, 203; sau verb interior, 336; este similitudinea obiectului, 337-341; şi cunoaştere, 339; quidditativ, 340.
Concreaţie: 268.
Concret: în tomism, 21-22.
Concupiscenţă: 403.
Concupscibil: definiţie, 349, 351. Vezi Irascibil.
Conservare(a): fiinţelor de către Dumnezeu, 268-270.
Consilium: vezi Chibzuire.
Consitnţământ: 372.
Constanţă: 423.
Contemplaţie: 11-13, 17, 482; *contemplata aliis ti-adere,* 12-15.
Continuitate: legea: vezi Ierarhie.
Conversiune: 480.

Copula: valoarea sa existenţială, 218-221; se sprijină pe predicat, 218-220.
Corp(ul): lumea corpurilor, 263-264; legăturile lor naturale, 262-265; principiile lor, 266-269; uman util sufletului, şi sufletul, 284-285; primeşte de la suflet *esse,* 294; corpul viu, 307-309.
Creaturi: derivate din Dumnezeu, 175. nota 48; raportul lor cu creatorul, 174-175, 236-237; sînt desă-vîrşite în mod inegal, 336-338.
Creaţie: definiţie. 165-167, 174-175; scop, 247; opera proprie a lui Dumnezeu, 168-170, 287, 529; ignorată de Aristotel, 181; şi pluralitatea fiinţelor, 171, 173, 235; raţiunea creaţiei, 171, 176-177; este o coborîre, 238; uneşte creatura cu Dumnezeu, 175; ajunge la actul de a exista, 269-271; şi Sfîntul Augustin, 183-188; şi Dionisie Areopagitul, 189-196; şi Avicenna, 234; condusă de principiul continuităţii, vezi Ierarhie.
Credibilitate: motive de, 31-34.
Credinţă: şi filozofie, 15-20; articole de credinţă, 23, nota 26; şi raţiune, 23-24; şi teologie, 25, 29.
Cristalinul: cerul apelor, 264, nota 4.
Critica: cunoaşterii, 346-347.
Cruzime: 429.
Cult: 479.
Cumpătare: 423-424.

Cunoaştere(a): natura sa, 32; proporţională cu imaterialitatea, 152-154, 280-281, 298-300; începe cu senzaţia, 309. 314-315. 318-321: sensibilă, 179-180, 301-303. 305-306; raţională, 310-323; sufletului. 326-327; incorporalu-lui, 327; şi obiectul său, 32, 338-340; imanentă subiectului. 336; şi reflecţia, 346-347.
Cupiditate: 403. >
Curaj: 424-425. Curiozitate: 431-432. Curiozitate deşartă: 431.
Dărnicia: 429. 477. nota 2.
Decorum: 381, nota 36.
Definiţie: şi concept, 336-341.
Delectare: 403.
Deliberare: 360, 371.
Democraţie: 469.
Denigrare: 460.
Depravare : şi desfrîu. 427-428.
Desfrîu: 427.
Devenire: 267-269, 270.
Deznădejde: 409.
Dispoziţie: în adevăr şi în fiinţă, 30; şi habitudini, 362.
Distincţie: între esenţă şi existenţă, 203-209. 215; este de ordin metafizic, 210-211, 214-215; este reală, cere unitatea substanţei, 209-211; la Avicenna şi Algazel, 211-214; criticată de Averoes, 215-216; poziţia tomistă, 214-215, 217; distincţia formală, 235-236.
Dobînda: 465-467.
Doctor: funcţiile doctorului creştin, 10-14, 435-436; catedra de profesor nu este o onoare, ci o obligaţie, 15; dreptul la glorie, 14; calităţile doctorului creştin, 13-14; raportul său cu filozofia, 16-18.
Dorinţă: 394-395; dorinţa naturală de a-1 vedea pe Dumnezeu, 508. Vezi Apetiţie.
Dumnezeu: obiect al metafizicii, 30, 53-54. 437; filozofiei şi religiei, 198-199; singura fiinţă prin sine, 201: transcende raţiunea, 31-33; este incognoscibil, 131, 138, 147-148. 150-151; *Deo quasi ignoto coniimgimur,* 531; unii îl consideră fără esenţă, 125-128;

este divinitatea sa, 125-126; este actul său de a exista, 126-129, 529-530; este *esse* pur, 116-131; este *esse* al tuturor fiinţelor. 139; este *supra ens,* 207-208; este în mod virtual totul, 174; nu este substanţă, 202-203; cauzalitatea, 142-144, 287-290; omniprezenţa, 529-530; chemat prin conştiinţă, 534-535; nu este cauza răului, 241-242; primul motor imobil, 83-84; în care sens, 86-88, 108-109; nu este un corp, 121-122; Dumnezeu în tomism şi în augustinism, 116-120; imuabil, 139-140; unul, 140-142. Vezi: Existenţa lui Dumnezeu, Atribute divine.
Drept şi nedrept: 442-443.
Dreptul: natural, 439; pozitiv, 439; patern, 440; conjugal, 440; şi proprietatea, 450-452.
Durerea: 407.
Duritatea: 429.
Echivocitate: 143-144, 146.
Egalitatea: naturală şi socială, 438-440.
Eleganţa: 432-433.
Emanaţia: sau creaţia, 170-173.
Empireul: 264, nota 4.
Episcop: 447; şi profesor, 15.
Episcopat: 15.
Esenţă: şi substanţă, 200-202; şi quidditate, 201; şi fiinţă, 62, 66,67, 115-133; în compuşi. 205-206; după Platon, 119; şi Plotin, 119; după Augustin, 118; după Boethius, 122-123; după Gilbertus Poretanus, 124-125; limită a lui *esse, 2*10-211; *id quod est,* 123-124; şi existenţa, 211-220; însoţeşte orice act de a exista finit, 222-224; unită cu existenţa, 214—215; *essentia* vine de la *esse.*
214-215; realizarea sa, 513-515; *essentia* lui Dumnezeu, 186.
Esenţialism, 68, 205.
Esse (existenţă): *ipsum esse,* 201, nota 40; 205-207, 209; *vere esse,* 200-201, 205-207; *est maxime formale omnium,* 137; *est inter omnia perfectissimum, actualitas omnis rei,* 208; actul a ceea ce este, 204-207, 219; actul formei, 205-207, 525-526; *aliud ab eo cui additur,* 208-209, 528; proprie fiecărei fiinţe, 528; efectul propriu al lui Dumnezeu, 529; asemănarea divină, 529-530; este un mister, 532; noţiunea centrală a tomismului, 533; dificultăţi de limbaj, 21, 200, nota 40. Vezi Existenţă, Act de a exista.
Este: *significat in actu esse,* 220; vezi Judecată.
Estetică: 397-398.
Eternitatea: identificată de Augustin cu Dumnezeu, 188; lumii după averroism, 233; lumii nu este

demonstrabilă, 233; nici nu se poate respinge, 233.
Eubulia: 414.
Eustochia: 414.
Eutrapelia: 432.
Evlavie: 481-482.
Existenţă, Act de a exista: şi fiinţă, 67, 200, nota 40; nu este o esenţă. 130; *ens* şi *esse,* 130, 200: vezi Fiinţă; nu este conceptualizabilă, 218-220; primatul actului de a exista, 67, 124-125, 128-129. Vezi Esse
Existenţa lui Dumnezeu: nu este evidentă, 59-61, 71-76; nici obiect al simplei credinţe, 57; nici o cunoştinţă înnăscută, 73; numărul dovezilor, 80-90; dovada prin adevăr, 69, 102; prin mişcare, 77-87, 107-109; dovada
554
Indice de materii
prin cauza eficientă, 88-91; prin necesitate, 91-94; prin gradele de fiinţă, 94—100; prin cauza finală, 100-103; şi distincţia dintre esenţă şi existenţă, 112; sensul şi forţa dovezilor. 103-113.
Explicaţia: Revelaţiei, 20-22.
Extazul: şi iubirea, 400-401.
Facultăţi: vezi Potenţialităţi. Faimă: 14. Fanfaronadă: 421. Fantezie: 304. Tărie a sufletului: 416 Fiinţa *(ens):* prin sine, 200-202; substanţială la Aristotel, 221. 532; nu este un gen, 164; cunoscută în mod prim, 217; este bună, 134—137; caracterul său abstract, 222-224; obiect al metafizicii, 29-30; se spune despre ceea ce *este,* 65-67; *ens* înseamnă *ha-bens esse,* 217, 221; sau *quod est,* 205; *esse* comună, 223; principiu al cunoaşterii, 217; şi actul de a exista, vezi *Esse;* inseparabil de *ens,* 223; identificată cu *acelaşi* de către Platon, 63; şi cu imuabilul de către Sfîntui Augustin, 64-65, 119; fiinţă şi esenţă după Sfîntui Anselm, 65-66; după Richard din Saint-Victor, 67; după Alexander din Hales, 67-68; după Sfintul Bonaventura, 70; evoluţia problemei, 179-181.
Filozofie: creştină, 17-18, 20-21; şi teologie, 24-26, 35. 37-42; ordinea expunerii, 17-20, 38-39; *ancilla theologiae,* 36. nota 52: filozofie primă, 30, vezi *Metafizică* existenţială, 199-224. Fizica: ordine a fizicii, 252-253. Fizicalism: 277.
Formă: *complementum substantiae,* 204; este act, 266; *dat esse materiae,* 266; *estprincipium essen-di,* 205; nu este *esse,* 205-206; este desăvîrşită prin *esse,* 205-206; principiu al operaţiilor, 286; formă substanţială, 265-267; unitatea sa, 289-290; şi distincţia sa. 290; individualizată prin potenţa, 210-211.
Forţă: 315-319, 384.
Fraudă: 460.
Frica: 415,425.
Frugalitate: 426.
Frumos: noţiunea de, 140, 361-362; frumuseţe spirituală, 427; *id quod visum placet,* 398.
Funcţii publice: 447-448.
Glorie deşartă: 14, 422. Gnome: 415. Grosolănie: 432.
Habitus: natură, 374; subiectul său. 375-376; viaţa habitusului, 376-377.
Haec sublimis veritas: 116-132. Har: 35, 498-499; participare la viaţa divină, 493-494; nimeni nu ştie dacă îl posedă, 15. Heruvim: 258 *Honestum:* 381, nota 36. Hoţie: 451. Hilemorphism: 254.
Idei: în Dumnezeu, 172. 174; după Dionisie, 174, n. 147; cauzele substanţelor, 180.
Ierarhie: şi continuitate. 260-261, 313, 359; şi participare, 313; în arte şi ştiinţe, 27-29, 32, nota 42; universului, 236.
Iluminaţie: angelică, 255-258; umană, 278-279, 322-323; prin intelectul agent, 324-326; divină, 278, 316-317.
Imaginaţie: 304.
555
indice de materii
Imaginea: lui Dumnezeu, 317, 494.
Imaterial: şi divin, 253-254.
Incest: 428.
Individ: 203-204.
Individuaţie: 235-236.
Indulgenţă: 423.
Inegalitate: între creaturi, 235-236.
Infinit: şi fiinţă, 137, 174. 176-177.
Insensibilitate: 425.
Instinct: de conservare, 387.
Intelect: forma corpului, 293-294: posibil. 321-322; agent, 323-324; individualitatea sa, 324; şi in-teligibilitatea,

326; şi voinţa, 356-357; obiectul său prim, 217; pasiv, 305.
Intenţia; definiţie, 369-370; ţinteşte scopul, 370, 380; şi moralitate, 380; obişnuită, 443; intellecta, 336-337.
Intenţional: 336, 338. nota 15.
Invisibilia Dei: 148.
Irascibilul: pasiunile sale fundamentale. 349,351-352.
Iubire: natură. 395; specii, 394-396; din concupiscenţă şi din bunăvoinţă, 397; cauze, 397-398; este în mod natural extatică, 400-401; efecte, 401; iubire şi ură, 402-403; originea întregii cauzalităţi, 276.
încâpâţînare: 421-422.
încredere în sine: 420.
îndărătnicie: 422.
îndrăzneală: 410.
îngeri: existenţă, 248; necorporali. 247-250; sînt creaturi. 247, 253: compuşi din esenţă şi existenţă, 250-251; deosebirea lor, 251: modul de cunoaştere, 256-258: ierarhiile lor, 258; ordinele ierarhiilor, 258-260; felul este stabilit încă de la origine 367-368; sursele doctrinei, 244-248.
îngîmfare: 420; *praesumptio novita-tum,* 421.
înţelegerea: virtute intelectuală, 382.
înţelepciune: supranaturală, 15-16, 498 vezi Teologie; darul Sfîn-tului Duh, 15, 497-501; virtute intelectuală, 382; înţelepciune particulară, 28; înţelepciune naturală, 29-30; şi ştiinţa, 15; şi beatitudinea, 499-501.
înţelept: definiţie, 28.
Jocul; 432
Judecată *(compositio):* a doua operaţie a intelectului, 218; copula *este,* 219-220; ajunge la *esse,* 219-220; de existenţă, 219; de atribuire. 219-220.
Judecată *(iudiciiwi):* actul de a judeca, 444-445; *aaus htstitiae, AAA* judecată temerară, 444; morală, 371.
Judecătorul: 443, 451-453; este o justiţie vie, 452.
Justiţie: şi drept, 440-441; definiţie, 440-441; justiţie legală sau privată, 441-443; şi linia de mijloc, 442; şi egalitatea, 446; şi intenţia, 443; distributivă şi comutativă, 445-446.
Lăcomia: 426.
Lege: definiţie, 385-386; veşnică, 387; naturală, 387; umană, 388; şi sancţiune, 389-392.
Liber arbitru: şi constrîngere, 358-359; şi necesitate, 358-360; stăpîn pe propriul act, 361-363.
Lucru care este: 200. n. 40.
Lume: nu este cea mai bună lume care ar putea exista, 176; nu este eternă. 85-86; motivul excelenţei sale, 176-178.
Lumină naurală: 317-320. Vezi Iluminare, Intelect.

Materia: definiţie, 203-204; nu există separat, 204; primă, 266; şi formă, 205, 266-268; nu are fiinţă proprie, 266; bună în sine, 283-284; materia corpurilor cereşti, 264.
Măreţie: 422-423.
Mărturie: în justiţie, **455; martori,** 455-457.
Medici: 457-458.
Meditaţie: 481.
Memorie; 304-305.
Metafizica: obiect, 28-30, 57; *scien-tia divina nominatur,* 30; ordinea metafizicii, 253.
Minciuna: 477, n. 2.
Mişcare: definiţie, 267-268; cauză, 267-268; trecerea din potentă în act, 268-270; eternitatea sa, 228-230; cere o cauză primă, 77-87.
Mînia: 428-430.
Mînios: 428.
Mîntuire: şi revelaţie: 23-25.
Moarte: 447-449; şi război, 449, n. 31.
Modestie: 429, 431-432.
Moliciune: 423.
Monarhie: 471-474.
Monogamic vezi Căsătorie.
Morală, vizează particularul, 393; fundamentul său, 404; morala tomistă, 406, 436-437; şi teologie, 488; naturalismul moral, 404; naturală, 485-488, 497; şi eudemonismul social, 489; şi legea civilă, 489.
Natural: şi violent, 359; şi normal, 428; şi supranatural, 252-255; sau fizic, 252-253.
Naturalism: 277-278.
Natură: natura proprie fiecărui lucru, 155; principiu invariabil, 355; dotată cu eficacitate, 271. 276-277; operează

;73; nu face „Le in ?adar, 303; nu refuză necesarul, 303; nu multiplică fiinţele . iară necesitate, 303.
Neascultare: 422.
Necesar: şi voluntar, 355-356.
Necumpătare: 431.
Nedreptate: 442.
Neînfricare: 425.
Nemurire, vezi Suflet.
Nerecunoştinţa: 477. nota 2.
Nevolnicia: 418.
Nobleţea sufletească: 419-421.
Nutritivă: facultate, 301.
Obiecte găsite: 451, nota 34.
Oblat (laic admis): Sfîntui Toma, 539.
Oligarhie: 469.
Om: unirea unui corp şi a unui suflet. 281, 286; bunătatea corpurilor, 283-284; corpul uman, 283-285; fiinţă cunoscătoare, 286-287, 494-495; informat prin suflet, 288; instinctul său de conservare, 387-388; locul său în univers, 294—296; imaginea lui Dumnezeu, 435, 494, 497; aşadar, liber, 435; fiinţă sociabilă, 464; frontieră a două lumi, 494_495.
Omucidere: 447, 448; prin imprudenţă, 449, n. 31.
Onanism: 428.
Onoruri: potrivite cu funcţia, 446-447.
Ontologie: esenţială, vezi Esenţia-lism; existenţială, 183. 184-185, 195-197, 205, 254-255, 342, 525-527; diferită de ontologia lui Anstotel, 180; o nouă ontologie, 199-224.
Operaţii: produse de Dumnezeu, 271-272; treptele de perfecţiune,

Indice de materii
281-282; urmează natura fiinţei, 378-379; succedă actului de a exista al unui lucru care este, 528-529.
Ordin *(imperiwn):* 373.
Ordine: scopul generării, 173; de la unu la multiplu, 298.
Orgoliu: 430.
Participare: 174-175.
Paternitate spirituală: 425; divină, 483.
Păcat trupesc: 428.
Pedeapsa cu moartea: 447.
Perfecţiunile divine: 152-165; inteligenţa, 152-153; cunoaşterea de sine, 154; cunoaşterea lucrurilor, 154-156; a posibililor, 156-157; voinţa, 153-163; se vrea pe sine şi toate lucrurile, 158-163; nu vrea decît posibilul, 159; se vrea cu necesitate, 160-161; vrea în mod liber celelalte lucruri, 161-162; este iubire, 162; este viu, 163; este preafericit, 164; este binele infinit, 175.
Persoană: 434-435.
Pietate filială: 477, nota 2.
Plăcere: naturală şi înpotriva naturii, 404-405; calitate morală, 405-408.
Poftă: 403.
Posibil: noţiunea sa, 91.
Potenţialităţi (facultăţi): ordonate actului, 298; ale sufletului, 298-300; vegetativă, 300; generativă, 300-301; augmentativă, 300; nutritivă, 300; senzitivă, 301-303, 354-355; apetitivă, 348-349.
Predicat: şi copulă, 218-220.
Preţ: preţ corect, 460-464.
Prietenie: *eadem velle et noile,* 397-398, 500-501; cu Dumnezeu, 494.
Principate: 259.
Principii: ale cunoaşterii, 319.
Privaţiune: 239-240.
Proporţie: vezi Analogie.
Propoziţie: 218-220.
Proprietate: drept de, 449-451.
Prudenţă: virtute intelectuală, 382,
413-416; animală naturală,
352-353. Pungăşia: 451.
Quidditate: 340-341; opusă lui *anita.s,* 213, nota 60; numită în acest fel pentru că semnifică esenţa, 218, nota 68.
Quo est: şi *quod est,* 124. Vezi Distincţie.

Raţiune: şi intelect, 307-327; şi credinţă, 31-35; particulară, 304; act raţional, 373-374; superioară şi inferioară, 495-497.
Răbdare: 423, 492-493.
Rău: nu există, 239; sensul termenului, 239-241; are drept cauză binele, 240-241.
Război: 416-417.
Recunoştinţă: 477, nota 2.
Recta ratio agibilium: 383.
Regimen: bene commixtum, 472.
Religie: 476-478; este o virtute morală, 478-480; naturală, 493.
Reminiscenţă: 305.
Reprezentare: 320-321.
Republică: 469.
Respect: 477, nota 2.
Revelabil *(revelabile):* 25, 27-28; definiţie, 25: revelabil şi revelat, 27, 483-484; şi filozofia, 27-29; revelat de ordin teologic, 28-29, nota 32.
Revelat *(revelatum):* 23-24, 27.
Revelaţie: obiectul său, 23, 28; unitatea sa, 24-25; şi teologia, 25-27; urmează o ordine ierar-

hică, scopul său şi mîntuirea,
25-27. Rituri: 481. Regi: 468-469. Rugăciune: 482-485, 508, 537.
Sacra doctrina. vezi Teologie.
Sacra scientia. Sacra Scriptura, vezi Teologie.
Sarici turn: 480.
Sancţiuni: 389-390.
Schimbare: vezi Mişcare.
Scolastică: esenţa sa, 523.
Scop: este cauză, 29; şi principiu, 368; şi mijloace, 370-371; dualitatea de sens, 504-505; ultim, 503; scopul universului, 29-30, 368; al omului, 499-504; superiorului este scopul inferiorului, 284; este binele în general, 404.
Sensibile: 302-303.
Senzaţie: 301.
Senzualitate: 349-351. Vezi Apetiţie senzitivă.
Serafimi: 258.
Sfere: număr şi natură, 264.
Sfinţenie: 480-481.
Similitudo: 335, nota 10.
Simţ: propriu, 301; comun, 111, 303.
Sinucidere: 448-449.
Slava: 418.
Smerenie: 430,436, 491.
Societate: se întemeiază pe raţiune, 467; natura sa, 467-468.
Socratism creştin: 495.
Sodomie: 428.
Speciile
1° Inteligibile: la înger, 256-258; la om, 333-334. 337; nu sînt înnăscute, 314-316. 2° Sensibile: create de către obiecte, 301-303; şi senzaţiile, 301-303; şi imaginaţia, 304; şi memoria, 303-304; nu sînt corpuscule, 321; sînt obiectele înseşi, 320, nota 32. 3° Logice: nu există separat, 201-202; se disting precum numerele, 235-237.
Speranţa: şi deznădejdea, 409.
State: sub protecţia îngerilor, 258-260.
Stăpîniri: ierarhie angelică, 259-260.
Stăruinţă: 423.
Studiositas: 431.
Subalternare, a ştiinţelor. 31, n. 41.
Subiect: 267.
Substanţă: definiţie, 201, n. 41; şi esenţă, 201; este prin sine, 201-203; este ceea ce are *esse,* 201-203. Vezi Accident.
Suflet: uman, 280-281; locul său în ierarhia fiinţelor, 326-327; este nemuritor, 281; cauză a vieţii, 281-282; dă *esse* corpului, 282; este formă subzistentă, 282; se poate uni cu un corp, 283-285; compus din esenţă şi

existenţă, 283; forma corpului, 284; parte a omului, 287; sufletul vegetativ, 298-300; sufletul senzitiv, 303-306; sufletul intelectiv, 307-309.
Synesis: 415.
Ştiinţă: darul Sfînrului-Duh, 16; virtute intelectuală, 382.
Ştiinţe: ierarhie şi subalternare, 31, n. 41, 382.
Tachinare: 459.
Teamă: 409-411.
Teofanie: 192.
Teologie: şi filozofie, 27-29: cele două teologii, 39-40; obiectul său, 16-17, 20, 23; numele sale, 23-24; ştiinţa sfinţilor, 26; unitatea sa, 26-27; teologia negativă,

133-141, 151; şi *sensus comnni-nis,* 111; teologie naturală, 179, n. 1, 497; şi înţelepciune supranaturală, 498-501; o nouă teologie, 179, 199.
Tiranie: 468.
Tomism: filozofie creştină, 17, 435; ordinea de expunere, 18-21, 28, nota 32, 38-39; este o filozofie a concretului, 21-22; diferită de cea a lui Aristotel, 34—35, 40; nu este un sistem, 512; nu este o dialectică, 202-203; nici un reism, 222; în ce sens este existenţial, 102, 130-131, 136-137, 156, 167-168, 195-197, 293-294, 524-526; filozofie a judecăţii, 223-224; naturalism şi fizicalism. 277; extrinsecism şi intrinscism, 278; morala tomistă, 419-420; stilul tomist, 536; optimism, 283— 284; rugăciune şi poezie, 537.
Transcendentalii: 141.
Tristeţe: 408.
Tronuri: 258.
Unire: a sufletului cu corpul, 286. Univers: origine şi scop, 29-30; este sacru şi religios 534-535. Univocitate: 144-145. Unu: 140-141. Ură: 402.
Verb: interior, 337-339. Vezi Concept.
Veselia: 432.
Viaţă: activă şi contemplativă, 12-14; supranaturală, 494; viaţa contemplativă nu este sterilă, 425-426; religioasă, 493-494.
Vicii: definiţie, 378; contra naturii.
Viitorii contingenţi: 157.
Viol: 428.
Violent: 359.
Virginitate: 426-427.
Virtuţi: definiţie, 377-379, 486; natură, 486-487; intelectuale, 381-382; şi morale, 383, 483-485; teologice, 483, 492; naturale şi supranaturale, 484, 486; şi caritatea, 487; cardinale, 384; ale paginilor, 482-483, 487-490; infuzate, 483; sînt conexe, 490-491; ierarhie angelică (Puteri), 259.
Voinţa: definiţie, 355-356; divină, 175-177; are ca obiect binele, 355-357, 361; şi intelectul, 355, 357-358; pune în mişcare celelalte facultăţi, 357-361; ea însăşi este pusă în mişcare de Dumnezeu, 361; şi dispoziţiile subiectului, 362-363.
Voluntar: noţiune, 176, 358-359.

Cuprins

Nota traducătorului..... 5
PREFAŢĂ 7
INTRODUCERE. NATURA FILOZOFIEI TOM ISTE..... 11
I. Cadrul doctrinal..... 12
II. Filozoful si credinciosul..... 42
Partea întîi Dumnezeu
CAPITOLUL ÎNTÎI. — PROBLEMA EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU
I. Pretinsa evidenţă a existenţei lui Dumnezeu..... 59
II. Teologiilc esenţei..... 62
III. Existenţa lui Dumnezeu ca problemă..... 71
CAPITOLUL AL DOILEA. -- DOVEZILE EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU
I. Dovada prin mişcare..... 77
II. Dovada prin cauza eficientă..... 88
III. Dovada prin necesitate..... 91
IV. Dovada prin gradele de fiinţă..... 94
V. Dovada prin cauza finală..... 100

VI. Sensul şi importanţa celor cinci căi..... 103
CAPITOLUL AL TREILEA. — FIINŢA DIVINA..... 115
1. *Haec sitblimis \eritas*..... 116
II. Cunoaşterea lui Dumnezeu..... 132
A. Cunoaşterea lui Dumnezeu pe calea negării..... 133
B. Cunoaşterea lui Dumnezeu prin analogie..... 142
III. Perfecţiunile lui Dumnezeu..... 152
IV. Creatorul..... 166

CAPITOLUL AL PATRULEA. — REFORMA TOMISTA..... 179
I. O nouă teologie..... 179
II. O nouă ontologie..... 199
Partea a doua Natura
CAPITOLUL ÎNTÎI. — Creaţia.....227
CAPITOLUL AL DOILEA. — îngerii.....244
CAPITOLUL AL TREILEA. — Lumea corpurilor şi
eficacitatea cauzelor secundare.....262
CAPITOLUL AL PATRULEA. — Omul..... 280
CAPITOLUL AL CINCILEA. — Viaţa şi simţurile..... 297
CAPITOLUL AL ŞASELEA. — Intelectul şi cunoaşterea raţională. . . . 307
CAPITOLUL AL ŞAPTELEA. — Cunoaştere şi adevăr..... 328
CAPITOLUL AL OPTULEA. — Apetiţia şi voinţa..... 348
Partea a treia Morala
CAPITOLUL ÎNTÎI. — Actul uman.....367
I. Structura actului uman.....369
II. Habitusurile.....374
III. Binele şi răul. Virtuţile.....377
IV. Legile.....385
CAPITOLUL AL DOILEA. — Iubirea şi afectele..... 393
CAPITOLUL AL TREILEA. — Viaţa personală..... 413
CAPITOLUL AL PATRULEA. — Viaţa socială..... 438
CAPITOLUL AL CINCILEA. — Viaţa religioasă..... 476
CAPITOLUL AL ŞASELEA. — Scopul ultim..... 502
CAPITOLUL AL ŞAPTELEA. — Spiritul tomismului..... 511
Apendice biobibliografic..... 539
I. Viaţa Sfîntului Toma d'Aquino..... 539
II. Operele principale ale Sfîntului Toma d'Aquino..... 540
III. Note bibliografice.....542
Indice de nume.....545
Indice de materii.....551

Redactor S-SKULTETY
Apărut 2002 BUCUREŞTI- ROMÂNIA
Tipărit la C.N.I. „Coresi" S.A.

ECAS

ALEXANDRE KOYRE

Filozofia lui Jakob Bohme

Traducere din franceză de ROXANA BĂIAŞU şi SORIN BĂIAŞU

Ampla monografie a lui Alexandre Koyre investighează temele dominante ale operei lui Jakob Bohme, acest „barbar genial", personaj controversat şi disputat, imposibil de fixat

într-un sistem de gîndire, fie el panteist sau teist, eretic sau creştin, metafizic sau religios. Pornind de la Jakob Bohme omul, autorul descifrează sursele şi evoluţia doctrinei sale, dînd contur ideilor care aveau să influenţeze gînditori germani de marcă, precum Schelling, Fichte şi Hegel, şi reconstituind astfel imaginea sintetică a celui pe care posteritatea îl va reţine drept *philosophus teutonicus.*

Alexandre Koyre, filozoful francez format la şcoala unor spirite ilustre - a studiat matematica şi filozofia cu Hilbert şi Husserl la Grottingen, cu Bergson şi Brunschwicg la Paris -, a devenit cunoscut prin studiile lui de filozofia şi istoria ştiinţei.

ITAS

YVON BRES

Psihologia lui Platon

Traducere din franceză de MIHAELA ALEXANDRA POP

Studiul lui Yvon Bres, profesor la Universitatea Paris VII, propune o lectură în cheie psihanalitică a Dialogurilor, focalizată asupra problemei erosului la Platon.

La capătul unei analize de o desăvîrşită rigoare, cercetătorul ajunge la concluzia că opera platoniciană dezvăluie o experienţă a iubirii şi un mod de-a o înţelege pe care abia modernitatea le-a redescoperit. Platon pare astfel să vestească ponderea psihologiei abisale din epoca contemporană.